

الاستبصار في التنبيهات

لجغز الآبي

في عمارة الطبيعة



للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا

مع الشرح للمحقق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي
وشرح الشرح للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي

مَكْتَبَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

رابطہ بدیل
lisanerab.com

www.lisanarb.com



الاشارة والتبديها

للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سيدنا

الشيخ الهادي

في علم الطبعة

مع الشرح للمحقق زبير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي

وشرح لشرح للعلاء وطب لزيد بن محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازي

نشر البلا - قم

قطب الدين رازي، محمد بن محمد، - ٧٧٦ ق. شارح
الاشارات و التنبهات/ لا بى على حسين بن عبدالله بن سينا؛ مع الشرح لنصيرالدين
محمد بن محمد بن الحسن الطوسي و شرح الشرح لقطب الدين محمد بن محمد بن ابي
جعفر الرازي. - قم: نشر البلاغه، ١٣٩٣.

الدورة. ٧-٢-٩٢٥٧٧-٩٦٤-٩٧٨ ISBN:

٣ ج.
..... ريال

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیما

عربی.

عنوان عطف: شرح الاشارات.

این کتاب توسط ناشران متفاوت در سالهای مختلف منتشر گردیده است.

چاپ اول ناشر: ١٣٨٣.

مندرجات: ج. ١ فی علم المنطق. - ج. ٢ فی علم الطبیعه. - ج. ٣ فی علم ما قبل علم
الطبیعه.

١. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ٣٧٠-٤٢٨ ق. الاشارات و التنبهات - نقد و تفسیر.

٢. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ٥٩٧-٦٧٢ ق. شرح الاشارات و التنبهات - نقد و
تفسیر.

٣. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ١٤ الف. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ٣٧٠-٤٢٨ ق.

الاشارات و التنبهات. شرح. ب. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ٥٩٧-٦٧٢ ق. شرح

الاشارات و التنبهات. شرح. ج. عنوان. د. عنوان: الاشارات و التنبهات. شرح. ه. عنوان:

شرح الاشارات و التنبهات. شرح. و. عنوان: شرح الاشارات.

١٨٩/١

BBR ٤١٥/ق٦

١٣٨٣

الأشارات و التنبهات (ج ٢)

المؤلف: الشيخ الرئيس، ابن سينا

الناشر: النشر البلاغة - قم - سوق القدس - ☎ ٣٧٧٤١٠٢٢

الطبعة: الثانية

تاريخ الطبع: ١٤٣٥

الكمية: ١٠٠٠

المطبعة: القدس - قم

الدورة ٧-٢-٩٢٥٧٧-٩٦٤-٩٧٨ ISBN:

المجلد الأول ١-٤-٩٢٥٧٧-٩٦٤-٩٧٨ ISBN:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان من أتقن كل شيء ، وله الخلق و الأمر تبارك
الله رب العالمين ، تعاصر عن الإحاطة بعظمته العقول ، وتحمير
في لطائف آياته الأفكار ، نحمده حمداً نطلب به وجهه
ذو الجلال والإكرام، ونشكره شكراً نستوجب به مزيداً الإفضال
والإنعام ، ونصلي ونسلم على من ارتضاه لسره وأرسله بكتاب
الحكمة إلى عباده ، وعلى آله الذين بهم تلاً لأوجه الحق
واضمحل دجى الباطل .

و بعد فيقول الامام الأجل الأفضل المحقق الحكيم
ناصر الإسلام و المسلمين نصير الملة والدين أبو جعفر محمد
ابن محمد بن الحسن الطوسي رفع الله درجته :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ :

﴿ هذه إشارات إلى أصول وتنبهات على جعل يستبصر بهما من تيسر له ولا ينتفع بالأصـر ح منها من تعسّر عليه والتكلان على التوفيق . وأنا أعيـد وصيتي وأكرّر التماسي أن يـضنّ بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضنّ على من لا يوجد فيه ما شرطه في آخر هذه الإشارات ﴾

أقول : اعلم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية أعني الطبيعي والإلهي لا يتخلوان عن انغلاق شديد واشتباة عظيم إذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما ، والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ، ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الأهواء المتقابلة حتى لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان ، ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان ، والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل ، وتمييز للذهن ، وتصفية للفكر ، وتدقيق للنظر ، وانقطاع عن الشوائب الحسية ، وانفصال عن الوسوس العادية فإن من تيسر الاستبصار فيهما فقد فاز فوزاً عظيماً وإلا فقد خسر خسراً تامين لأن الفائز بهما مترق إلى مراتب الحكماء المحققين الذين هم أفاضل الناس ، والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلّدين الذين هم أراذل الخلق ، ولذلك وصى الشيخ بتحفّظ هذا القسم من كتابه كل التحفّظ ، وأمر بالضنّ به كل الضنّ . وأنا أسأل الله الإصـابة في البيان ، والعصمة عن الخطأ والظغيان ، وأشترط على نفسي أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده فيما أجده مخالفاً لما اعتقده فإن التقرير غير الرد ، والتفسير غير النقد . والله المستعان و عليه التكلان .

قوله :

﴿ النمط الأوّل في تجوهر الأجسام ﴾

أقول : قال الفاضل الشارح : النهج : الطريق الواضح . والنمط : ضرب من البسط . وإنما وسم أبواب المنطق بالنهج ، وأبواب هذين العلمين بالنمط لأن المنطق علم يتوصل منه إلى سائر العلوم فكانت أبوابه أنهاجاً ، وهذه مقصودة بذاتها فكانت أنماطاً ، وقال : الجوهر يطلق على الموجود لاني موضوع ، ^(١) وعلى حقيقة الشيء ، وذاته . والتجوهر بالمعنى الأول صيرورة الشيء ، جوهرأ ، وبالمعنى الثاني تحقّق حقيقته فالمراد بتجوهر الأجسام ليس هو الأول لأنها ليست ممالا يكون جواهرأ فيصير جواهرأ ؛ بل هو الثاني فإن المطلوب تحقّق حقيقتها أهي مركبة من أجزاء لا تتجزى أم من المادة والصورة ؛ واعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث ^(٢) بعضها طبيعية وبعضها فلسفية ، وذلك لأن

(١) قوله « والجوهر يطلق على الوجود لاني موضوع » : وهبنا اشكال : وهو ان يقال معنى الصيرورة إما أن يعتبر في مفهوم التجوهر أولاً ، فان يعتبر فيجوز أن يكون مأخوذاً من الجوهر بمعنى الكائن لا في موضوع ، وإن اعتبر فلا يجوز أن يكون مأخوذاً من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست ممالا يكون حقائق فيصير حقائق . والجواب : أنه لاشك أن معنى التجوهر هو صيرورة الشيء ، جوهرأ لكن الجوهر إن اخذ بمعنى الكائن لا في موضوع لا يمكن ان يؤخذ التجوهر على انه حقيقة في معناه اعنى الصيرورة والالزم صيرورة الشيء ، جوهرأ بعد مالم يكن وهو محال لان اتصاف الشيء ، بمفهوم لفظ الحقيقة ، بعد مالم يكن متصفاً به محال ، ولا على انه مجاز كما انه يشتمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام لان هذا النمط ليس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان مهبة الجسم بانه مركب من المادة والصورة وتنفون الفصل بمالم يكن مقصوداً فيه غير سائغ . و أما إن اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يخلو اما أن يكون أخذ التجوهر على الحقيقة اعنى الصيرورة وهو غير جائز لان صيرورة الشيء حقيقة بعد مالم يكن محال أو على المجاز وهو تحقّق حقيقة الجسم من المادة والصورة و بيان ذلك وهذا صحيح ومناس لى هو المقصود من وضع النمط اعنى تحقّق حقيقة الجسم الذى هو موضوع علم الطبيعى فوجب العمل عليه و من هذا يعلم تزييف ما قيل أن الوجه في هذا المقام أن الجسم الذى يشته المتكلم وهو الطويل العريض المبيق في الحقيقة هو عرض عند الصنف والجسم الجوهري معرف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهرأ . م (٢) قوله « و اعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث » الشيخ يتكلم اولاً في هذا النمط في ان الجسم ليس بمركب من الاجزاء التى لا تتجزى ، ثم في انه مركب من المادة والصورة ثم بشرح في بيان احوالها وفي اثناء بيانها يثبت تنهاى الابعاد . والبحث من الاجزاء التى لا تتجزى وعن تنهاى الابعاد طبيعى ، وعن اثبات المادة والصورة الهى فقد خلط المباحث الطبيعية بالمباحث الالهية ، وانا خلط لان المعلم الاول حين شرع في التعليم به ، بالطبييات فان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل ، والطبيعى علم يتعلم بالمحسوسات التى هي اقرب الينا ، وجرى الشيخ على وتيرة تعليمه

المعلم الأول ابتداءً في تعليمه بالطبيعيات التي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا ، وختتم بالفلسفيات التي هي أقدمها في الوجود بالقياس إلى نفس الأمر متدرجاً في التعليم من مبادئ المحسوسات إلى المحسوسات ، ومنها إلى المعنويات . وأما كان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبنى عليها العلم مصادرات فيه ، ومسائل من الفلسفة الأولى ، وكانت هي أيضاً في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل أخرى طبيعية كنفى الجزء الذي لا يتجزى ، وتناهي

فقدم الطبيعي فلا بد من تحقيق مهية المؤلف من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما فانه لو قال في ابتداء التعليم إنه هو المركب من المادة والصورة وسيجيء بيانهما في علم آخر يكون ذلك دغدغة للمتعلم في اول الامر وذلك غير لائق بالمعلم المكمل ، ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقفاً على نفى الجزء الذي لا يتجزى وجب تصدير الكلام به لانه آخر ما ينحل اليه المقاصد لان المقصد اولاً هو تحقيق الجسم ، ثم اثبات المادة والصورة ، ثم نفى الجزء الذي لا يتجزى ، وامانتا هي الابعاد فهو انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة لتوقف بيان اللزوم بينهما عليه على ما يجيء فلهذا أوردته في اثناء الكلام . ثم ان هيئتنا مباحث : الاول أن التعليم في العلم الطبيعي متدرج من مبادئ المحسوسات الى المحسوسات لما تبين في صناعة البرهان من انه لا سبيل إلى معرفة امور ذات المبادئ الا بعد الوقوف على مبادئها والمحسوسات على الإطلاق مبادئ ، ومن جهة وقوعها في التغير زيادة في المبادئ ، فالمبادئ اربع المادة ، والصورة ، والقاع ، والناية . والزايد فيها العدم لست اعنى به العدم المطلق بل عدم شيء مما شأنه ان يكون ذلك الشيء . وتفصيل ذلك مذكور في المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء . والثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم لا مطلقاً بل من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون ، ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوعه الجسم الطبيعي من حيث يستمد للحركة والسكون وهذا كما يقال من ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض فليس المراد منه الا انه من حيث يستمد للصح والمرض من علم الطب . فالعاصل ان حيثية استعداد الحركة والسكون هي الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون . الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي ومسائل للفلسفة الاولى أما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم واجزائه لا يكون مسألة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية ومالم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء ، ولان مسائل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه ولو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسألة من المسائل توقف الشيء على نفسه وإنه محال ، ولان العلم الطبيعي لا يبحث الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة ليست كذلك فان قلت : هب ان مباحث المادة والصورة ليست من مباحث العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب ان معرفة مهية الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة و

الأبعاد والشيخ أراد أن يتدى، بالطبيعيّات أيضاً ولكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالات من أحد العلمين إلى الآخر المقتضية لتحرير المتعلم فزمره أن يقصد الأبحاث المتعلقة بآليات المادة والصورة وأحوالهما أولاً، ولما قصدها لزمه أن يبين ما يبتنى تلك الأبحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه أن يصدر الكلام بنفى الجزء الذي لا يتجزى لأنه آخر ما ينحل إليه مقاصده الذي لا يبتنى على مسألة تقتضى حوالة أخرى، وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملاً على مباحث مختلفة من العلمين. وقبل

أما على سائر أحوالهما فلا. فنقول: العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصوراً وتصديقا كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينها وذلك ظاهر. وأما أنها مسائل الإلهي فلأنها لا يحتاج إلى المادة في الوجود فان البحث هناك إما عن وجود المادة والصورة أو عن تلازمها وتشخيصها ولكل ذلك غنى عن المادة. الرابع أن نفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الأبعاد من مسائل الطبيعي أما نفي الجزء فلان عدم التركيب من اجزاء لا يتجزى من امراض الجسم الطبيعي ولان تجزئة الاجزاء وعدم تجزئتها عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا يقسم إلا إلى الاجسام، وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا يتجزى ويكون هذا بحثاً عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء وامانتا هي الأبعاد فلان الأبعاد النهائية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظاهر. لا يقال: غاية ما في هذا الباب ان التجزئة والتناهي من عوارض الجسم لكن لا يكفي هذا بل يجب مع ذلك أن يتبين أنه عارض له من جهة الحركة والسكون. لانا نقول: المواد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة إلى الفعل على ما أشار إليه الشيخ حيث قال: ونعنى بالحركة ههنا كل خروج من القوة إلى الفعل في مادة فبعث الطبيعي انما هو في احوال يمرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتغالها على المادة بوضع ذلك استقرارك المباحث الطبيعية بحثاً بحثاً، والبحث عن تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى او يتجزى ومن تناهى الأبعاد أحدهما البحث من تناهى الجسم ولاتناهي في الانقسام والصغر، والاخر بعث من تناهيه ولاتناهي في العظم، والتناهي واللاتناهي انما يمرضان الجسم من جهة المادة أما النهاية فيظهر مما سيحجى. وأما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقاً بل عدم النهاية عما عن شأنه ان يكون متناهياً. فان قلت: لو كان كذلك لكان علم الطب ونحوه من الاجزاء الطبيعية لامن جزئياته لانها باعثة عن احوال لا يمرض الجسم الطبيعي الا من جهة المادة فنقول: نعم كذلك الا أن الطبيعي لا ينظر الا إلى جهة المادة لاني ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض ووجه الشكل أو غير ذلك بخلاف علم الطب و علم الهيئة وغيرهما فانها ينظران إلى الجهة الخاصة وهذا كما ان الإلهي يبعث عن احوال لا يتوقف الا على جهة الوجود لا على أن يصير موضوعاً طبيعياً أو رياضياً أو خلقياً وهذه العلوم الجزئية يبعث عن احوال يتوقف على تلك الوجودات الخاصة. م

الخوض في المقصود نقول : الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي^(١) الموجود وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض و

(١) قوله « الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي » : الجسم مقول بالاشتراك على الأمرين : أحدهما الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن أن يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول ، وبعد آخر مقاطع له على زوايا قوامه وهو العرض ، وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق . و إنما قال يمكن أن يفرض ولم يقل يوجد لأن تلك الأبعاد ليس يجب أن يكون موجودة فيه بالفعل كما في الكره والاسطوانة ، وإن وجدت فيه كما في المربع فليست الجسمية بحسب تلك الأبعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك أنه يفرض فيه أبعاد معينة محدودة إلى نهايات وأطراف معينة فالجسمية ليست باعتبار تلك الأبعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما يزول ويتبدل ويبقى الجسمية الطبيعية بعينها ، إنما الجسمية وصورتها هي الاتصال المصحح لفرص أبعاد مطلقة لا يتبدل أصلاً وإن تبدلت الأبعاد المعينة . وإيراد عبارة الامكان لأن مناط الجسمية ليس فرض أبعاد بالفعل حتى يخرج الأجسام عن الجسمية بل لا يفرض فيه الأبعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض وإن لم يفرض فيه أصلاً .

فقوله يفرض فيه الأبعاد الثلاث إن أودبه أبعاد ثلاث مطلقة فالتعريف باللام مستدرك ، وإن أراد به الأبعاد المعينة اختلف التعريف لكونها من المرضيات المغارة ولهذا لا نجد هذه اللفظة في كتاب الشفاء وإن استعملها في مواضع عديدة الامتكرة. إذا عرفت هذا فنقول : قولنا جوهر كالجنس يشتمل سائر الجواهر وقولنا يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاث كالنصل يخرج مافي الجواهر . وقيل قيد الثلاث احترازاً عن السطح فإنه يمكن أن يفرض بعدان متقاطعان لا الثلاث . ويرد عليه أن السطح خرج بالجواهر، ويمكن أن يقال المتكلمون ذهبوا إلى أن الجسم مركب من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط من النقاط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهرًا ولما لم يتبين بعد أن الجسم ليس كذلك وإن السطح عرض أريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير أنه جوهر فاحتز عن السطح بذلك القيد على التنزل، وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكتم المتصل الذي له الأبعاد الثلاث فالكم جنس يشمل المتصل والمنفصل ويخرج بالمتصل المنفصل وقوله له الأبعاد الثلاث الخط والسطح والزمان وليس المراد بالأبعاد الثلاث الخطوط المفروضة المتقاطعة كما في تعريف الجسم الطبيعي فإن التركيب يدل على أن الجسم التعليمي مشتق على الأبعاد الثلاث ولو وجدت الخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي لأن التعليمي سار فيه فلا يكون مفروضة في الطبيعي وهذا خلف ؛ بل المراد الامتدادات في الجهات الثلاث فإن الجسم التعليمي وإن كان امتداداً واحداً سائراً في الجهات لكنه له باعتبار كل جهة امتداد فتكون له امتدادات ثلاث باهتبارات ثلاث في جهات ثلاث والى هذا أشار بعض أهل التحقيق بقوله ومن علامات الطبيعي أن يفرض فيه أبعاد ثلاث يعني الخطوط البتوهه لا الاستعدادات المحسوسة في الجسم التي هي الجسم التعليمي الموجود فيه بالفعل إما لازماً كما في الأفلاك أو غير لازم كما في الشمعة التي يتغير امتداداتها وإنما لم يعرف الجسم الطبيعي بالأبعاد بهذا المعنى لأنها هي الكمية التي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية وعرف الجسم التعليمي بها لأن حقيقة تلك الكمية السارية في الجهات الثلاث وتوضيحه إن حشوماً بين السطوح فإنه ينتهي في أي جهة بالسطح ولا شك أن الجسم الربيع مثلاً قد اشتغل عليه سطوح ستة هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كمية حالة بالجسم التعليمي متناهية بالسطوح حتى إن الوجود فيما بين السطوح امران أحدهما الجسم الطبيعي وثانيهما الكمية القائمة السارية فيه فتأمل ذلك فإنه لا مزيد على هذا

العمق ، وعلى التعليميّ وهو الكمّ المتصلّ الذي له الأبعاد الثلاثة ، والمراد هيئتها هو الأول فإنه موضوع العلم الطبيعيّ ، وقد زيف الفاضل الشارح حدّه المذكور^(١) بوجهين أمّا أوّلاً فإنّ الجوهر ليس جنساً لما تحته وأحال بيانه على سائر كتبه ، وأمّا ثانياً فإنّ قابليّة الأبعاد ليست فصلاً لأنّها لو كانت وجوديّة لكانت عرضاً إذ هي نسبةٌ ما ، ويلزم من كونها عرضاً احتياج محلّها إلى قابليّة أخرى لها ، وأيضاً يلزم أن يكون الجسم متقوّماً بالعرض . والجواب عن الأوّل أنّه إنّما أبطل كون الجوهر جنساً في كتبه بأن أخذ مكان الجوهر الموجود لاني موضوع ، وأبطل كونه جنساً . وهو لازم من لوازم

(١) قوله «وقد زيف الفاضل الشارح حدّه المذكور» اعلم أن اعتراض الامام اننا يرد لو كان ذلك التعريف حدّاً للجسم الطبيعيّ لكن الشيخ قال في الهيات الشفاء : المشهور فيما بين القوم أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس معناه أن الجسم ما يوجد فيه أبعاد ثلاث بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم أنه هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاث متقاطعة . هذه عبارته . ولا شك أن معنى الرسم لا يكون حداً ثم إن الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاث أهم من أن يكون جسماً طبيعياً أو تعليمياً فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ، ومن قواعدهم أن كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون المهيبة المركبة منهما اعتبارية لاحقيقية ، فلو كان هذا التعريف حدّاً يلزم أن يكون مهيبة الجسم الطبيعيّ اعتبارية لاحقيقية وإنه محال وأى ذى قدم في العلم يزعم أن الجسمية الحقيقية إنّما حقيقتها يتحصل بحسب أبعاد مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم أرادوا أن يميزوا تحرير محل النزاع فنصبوا له علامة خاصة به شاملة لأفراده كما حققه بعض من نقلنا كلامه وأما الشارح فقد تصدى للباحثة على التناول ، وتقرير جوابه عن الاول أنه إنّما أبطل جنسية الجوهر لانه قال الجوهر هو الموجود لاني موضوع ، والموجود لاني موضوع صادق على واجب الوجود فلو كان جنساً لكان واجب الوجود مركباً من الجنس الفصل وأنه محال . وهذا فاسد لان الموجود لاني موضوع ليس بهيبة الجوهر بل لا لام لها ، ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم ، وعن الثاني ان الفصل يجب أن يكون محمولاً بالسواطة على الهيبة المحدودة والقابلية ليست محمولة بالسواطة على الجوهر فهو لا يكون فصلاً بل الفصل هو القابل للأبعاد وهو شيء مامن شأنه قبول الأبعاد وفيه نظر : أما الجواب الاول فلان الامام لم يحصر إبطال الجسمية في ذلك الوجه بل بينه بوجوه اخر . منها أنه لو كان الجوهر جنساً لكان الانواع التي تحته متشاركة فيه ومتمايزة بفصول ، وتلك الفصول ان كانت اعراضاً تقوم الجوهر بالمرض ، وان كانت جواهرأ اندرجت تحت الجوهر فيحتاج إلى فصول اخر وليتسلسل . وجوابه اننا لانسلم احتياج تلك الفصول إلى فصول آخر وإنما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع ؛ بل صدق المرض العام عليها على ما تقر في صناعة المنطق . ومنها أنا اذا قلنا للجسم انه جوهر فهناك امور ثلاثة الاستثناء من الموضوع ، وكون مهيبة هلة لذلك الاستثناء ، والمهيبة التي عرضت لها هذه العلية . فان فسرنا

الجوهر ، ولا شك في أن لازم الجنس لا يكون جنسا . وعن الثاني أنه أبطل كون قابلية الأبعاد فصلا وهي ليست بفصل لأنها لا تحمل على الجسم ؛ بل الفصل هو القابل للأبعاد المحمول على الجسم ، وهو شيء مامن شأنه قبول الأبعاد . فظهر أنه في هذا التزييف مغالط . ثم أفاد أن الجسم إما أن يكون مؤلفاً ^(١) من أجسام مختلفة كالحيوان أو غير مختلفة كالسيرير ، وإما مفرداً ولا شك في أنه قابل للإقسام ، ولا يخلو إما أن يكون

الجوهرية بالاول والثاني لم يكن جنسا لكونهما عديمين وخارجين عن المبهمة وكذلك ان فسرنا بالثالث لاحتمال أن يكون المشترك في هذه الملية مختلفة في المبهمة مع أن أدنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم ومنها ان المبهمة التي يقال عليها الجوهر اما أن يكون بسيطة او مركبة وأيما كان لا يكون الجوهر جنسا أما اذا كانت بسيطة فظاهر ، واما اذا كانت مركبة فلان بساطتها ان لم يكن جواهرأ يتركب الجوهر من العرض ، وان كانت جواهرأ لم يكن الجوهر جنسا لها بساطتها . وجوابه أنه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر لاجزاء المبهيات أن لا يكون جنسا لها وهو واضح . وأما الجواب الثاني ففيه امور : الاول أن القابل للأبعاد لو كان فصلا لكان مبدءه أعنى قابلية الأبعاد جزءاً للجسم وليس كذلك بل هي عرض كما ذكره الإمام ، وبميادة اخرى القابل للأبعاد مأخوذ من قبول الأبعاد وهو عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو المأخوذ من الذات وهذا كالكتاب المأخوذ من الكتابة والضاحك المأخوذ من الضحك لا يقال : ليس المراد أن القابل فصل بل المراد أن مبدءه القابل فصل أعنى ذات التي من شأنها قبول الأبعاد كما يقال الناطق فصل مع أن الفصل ليس هو الناطق بل مبدءه وهو الجوهر الذي من شأنه النطق . لانا نقول : اولا هذا اعتراف بان القابل للأبعاد ليس بفصل . وهو المطلوب ، وثانياً الذات التي عن شأنها قبول الأبعاد وهو ذات الجسم أو هيولىه وأيا ما كان فهو ليس بفصل قطعاً اما الذات فلان الفصل ليس هو بل جزئه ، واما الهيولى فلانها ليست محولة على الجسم . الثاني ان أواد بقوله ان القابل للأبعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جدها لان مفهومه متأخر عن القابلية المتأخرة عن الجسم ، وان أراد به أن ماصدق عليه فصل فاصدق عليه ان كان ذات الجسم فهو نفس الحدود أو أفرادها فهي ليست بفصول الثالث قوله اى شيء من شأنه الأبعاد الثلاثة ، الفصل هناك اما مفهوم الشيء . فليس كذلك لانه من الامور العامة ، او من شأنه قبول الأبعاد الثلاثة وليس كذلك لان قبول الأبعاد عرض لا يكون مبدءاً للفصل . م

(١) قوله « ثم أفاد ان الجسم اما يكون مؤلفاً » لما تبين ان هذا النمط في تجوهر الاجسام بمعنى تحقق حقيقة الجسم وهل هي مركبة من الجواهر المفردة او من المادة والعمود فلا بد هناك من تحرير محل النزاع ، ومعلوم في علم النظر ان تحرير محل النزاع بامرین : أحدهما ايضاح ما يقع فيه البحث وينتقل الى الايضاح ، والاخر تمديد الاقوال الواقعة في البحث ، ولما كان لفظة الجسم مشتركة بين التعلیمی والطبیعی والنزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء او اعادة و العمود ليس في الجسم التعلیمی بل في الطبیعی قدم ذلك البحث ، ثم لما كان الجسم متواط على

جميع الإنقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه ، أولاً يكون ، وعلى التقديرين فيما أن يكون متناهية ، أو غير متناهية . قال : فهمينا احتمالات أربعة أو لها كون الجسم متألفاً من أجزاء لاتجزئ متناهية وهي ما ذهب إليه قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من

الجسم المفرد والمركب والنزاع ليس واقعا في المركب بل في المفرد حرره بذلك فإزال الإبهام الذي في صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى أعنى بسبب اشتراك اللفظي والتواطي ، ثم شرع في تحرير الأقوال حتى يقضى وتره من تحرير محل النزاع . هذا هو الضبط . وفي حصر المذاهب في الأربعة كلام لأن ههنا ستة أقسام : إذ الجسم إما أن يكون فيه أجزاء بالفعل أو بالقوة فإن لم يكن فيه أجزاء بالفعل أصلاً فإما أن يكون الأجزاء بالقوة متناهية أو غير متناهية والأول مذهب الشهرستاني ، والثاني مذهب الحكماء ، وإن كان فيه أجزاء بالفعل فإما أن يكون تلك الأجزاء منتمية الإقسام أو ممكنة الإقسام فإن كانت منتمية الإقسام فلا يخلو إما أن يكون متناهية وهو مذهب المتكلمين ، أو لا تكون متناهية وهو مذهب النظام ، وإن كانت الأجزاء ممكنة الإقسام لم يخلو إما أن يكون تلك الأجزاء أجساماً صغاراً وهو مذهب ذي مقراطيس ، وإلا تكون أجساماً وهو مذهب بعضهم ، فإن من الناس من قال بتركيب الجسم من السطوح وبتركبها من الخطوط بالفعل فالحصر في المذاهب الأربعة فاسد ، فإن مالا تكون الإنقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه على قسمين لأنه إما أن لا يكون كل واحد من الإنقسامات الممكنة حاصلًا بالفعل وإلا يكون بعضها حاصلًا بالفعل ويكون بعضها حاصلًا بالفعل . ويمكن التفصي من هذا المقام بأن القائلين بتركيب الجسم من السطوح هم المتكلمون والقائلون بالجواهر الفردة فإنهم طائفتان طائفة منهم الإشاعة وهم القائلون بأن المركب من جوهرين جسم ، وطائفة أخرى يرون أن المركب من الجواهر الفرد لا يكون جسماً إلا إذا كان طويلاً عرضياً فيتركب الجواهر على سبب فيكون خطاً ، ثم يتركب الخطوط فيكون سطحاً ، ثم يتركب السطوح فيكون جسماً فهذا ليس قولاً سادساً إذ لا يقول واحد بان الجسم متالف من السطوح والخطوط وهي مقادير وأعراض وذلك ظاهر ، وإما مذهب ذي مقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد . نعم لو حرر محل النزاع بالجسم البسيط أعنى الذي لا ينقسم أصلاً إلى أجسام مختلفة الطبائع كما فعله الإمام في الملخص وفي الباحث الشرقي لكان مذهبه فيه مذهبا خامساً ، وورد السؤال عليه . فلا بد أن يقال حينئذ لا شك أن الجسم البسيط قابل للإقسام فلا يخلو إما أن جميع الإنقسامات حاصلة بالفعل ، وإما أن يكون جميع الإنقسامات حاصلة بالقوة ، وإما أن يكون بعضها حاصلة بالفعل فيه وبعضها بالقوة وهو مذهب ذي مقراطيس ، وأعلم أن معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل الإنقسامات غير متناهية ليس أنه يمكن خروج تلك الأقسام الغير المتناهية من القوة إلى الفعل بل المراد أنه من شأنه وفي قوته أن ينقسم دائماً ولا ينتهي انقسامه إلى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول المتكلمون إن البارئ تعالى قادر على مقدرات غير متناهية مع أنهم أحالوا وجود الأمور الغير المتناهية فليس يعنون به إلا أن قدرته تعالى لا ينتهي إلى حد لا يكون قادراً عليه فليفهم من فاعلية البارئ تعالى للأشياء حال قابلية الجسم للإقسام إلى الأجزاء .

المحدثين ، وثانيها كونه متألفاً من أجزاء لا تتجزئ غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة ، وثالثها كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنّه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره مجد الشهرستاني في كتاب له سمّاه بالمناهج والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم بالجواهر الفرد ، ورابعها كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنّه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب إليه جمهور الحكماء ، ويريد الشيخ أن يشبهه . وأمّا الجسم المؤلّف فسيجيء ، القول فيه إن شاء الله تعالى .

قال :

❖ (وهم وإشارة) ❖

قال الفاضل الشارح : إنّ الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل ، أو السؤال الباطل ، وذلك لأنّ العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم إياه فتسمية الرأى الباطل بالوهم تسمية المسبّب باسم السبب مجازاً ، وقد مرّ أنّه يسمّى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في إثباته إلى برهان بالإشارة ، والفصل المشتمل على حكم يكفى في إثباته تجريد الموضوع والمحمول من اللواحق أو النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه . ولمّا أراد في هذا الفصل إبطال الرأى الأوّل من المذكورة فعبر عنه بالوهم ، وعن إبطاله بالإشارة .

قوله :

❖ (ومن الناس من يظن ^(١) أن كلّ جسم ذو مفاصل) ❖

(١) قوله « ومن الناس من يظن » لما كان مذهب الشيخ ان الجسم ينقسم بانقسامات لا يتناهى غير حاصلة بالفعل فكان هذا المذهب متافياً لمذهبه فى كلا القامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ افغش فلماذا بدأ بابطاله ، وتقرير مذهبهم أن الجسم ينقسم إلى أجزاء لا اتصال بينها فى الحقيقة وانما هو متصل فى العس وانما فى الحقيقة فهو ذو أجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الا الى مواضعها بخلاف قول الحكماء فانهم يقولون إن الجسم متصل فى نفسه كما هو عند العس ينقسم إلى الاجزاء كيف ما بورد القسة . وهيئا سؤالان الاول أن الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن إما من قول الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحاً ولا لانه ما اسند الظن الى نفسه ، واما من قبل اصحابه وهو أيضاً باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والاجزم ينأى الظن ، و جوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد هيئنا وقد مر فى المنطق . الثانى ان هؤلاء القوم لا يذهبون إلا الى أن الجسم مركب من أجزاء لا يتجزى نم مذهبها هذا يستلزم أن يكون فى

فقوله «كل جسم ذو مفصل ، قضية ، والجسم هو الطبيعي المذكور ، والمفصل هي المواضع التي يفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع بأعيانها عند مشبتي الجزء لا يمكن أن يفصل الجسم عندها ، شبهها بمفصل الحيوان وسمّاها باسمها .
قوله :

«(تنضم عندها أجزاء غير أجسام تتألف منها الأجسام ، وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الإقسام لا كسرا ، ولا قطعاً ، ولا وهماً وفرضاً ، وأن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس)»

أقول : ذكر للأجزاء أحكاماً أربعة أولها أنها ليست بأجسام ، والثاني أن الأجسام تتألف منها ، والثالث أنها لا تقبل الإقسام أصلاً ، والرابع أن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس . وهذه أحكام مسلمة من أصحاب هذا الرأي أورد الأول منها تقريراً لمذهبهم ، والباقية تمهيداً لما يناقضهم به على ما ينبغي أن يفعله ناقضو الأوضاع ، وفي الحكم الثالث أشار إلى وجوه الأقسامات الممكنة وهي ثلاثة

الجسم مواضع يفصل عندها الاجسام وهي المفصل فأخذ الشيخ لازم الشيء مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلا بد أن قال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني تم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل ، وطريق البرهان وان كان على الشيخ تحقيق الحق بحض البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التي لا يعتبر مطابقتها لنفس الامر ، وانما سلك طريق الجدل في أول الامر لوجهين : أما أولاً فللتنبيه على خذلان مذهبهم وحقارة مطلبهم حتى انهم بانفسهم ذاهبون باقاول تدل على فساد دعويهم فلا اعتداد به . وأما ثانياً فلا رادة ازاله هذا الاعتقاد الفاسد عن صجفة خاطرهم فان شأن الحكيم اذا ترقى مدارج الكمال التكميل والهداية الى سواء السبيل ، ولما كان هذا الاعتقاد انتش في ذهنهم انتقاشاً ربما ينبع من التصديق بالمقدمات سلك بهم طريق الجدل و وضع مقدمات يساعدون عليها واستنتج منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم حتى يمكنه تدريجهم الى طريق البرهان ، وقد كان دأب الحكماء ، في ماساف إذا حاو لوا تمهيد قاعدة التعليم الابتداء بالاستدلال بالشعر لبرائه التخييل ، ثم الغطابة حتى يجدى الظن بالمطلوب ، ثم الجدل للاتناع والالزام ، وعند تمام استمداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا له مناهج الحق اعنى البراهين القاطعة ، ولما لم يكن للشعر والغطابة دخل في أمثال هذا المطلوب بد ، الشيخ بسلك طريق الجدل و وضع احكاماً بعضها يلزم دعويهم و بعضها لا يلزمها ولكن صرحوا به فاما الذي يلزم دعويهم فانتان : الاول أن الجسم ينقسم الى أجزاء غير اجسام ، وبيان لزومه لدعويهم أنه لو انقسم الى أجزاء هي اجسام لا تنقسم الى اجزاء تنقسم وهو مغالط لما يدعون . الثاني أن تلك الاجزاء تتألف منها الاجسام وذلك ظاهر للزوم . وأما الذي لا يلزم

وذلك لأن الأقسام إما أن تقبل الإنفكاك والتشكّل بعسر كالأشياء الصلبة أو بسهولة كالأشياء اللينة، وإما أن لا تقبل كالفلك عند الحكماء. وقد ينقسم الأول بالكسر، والثاني بالقطع، والثالث بالوهم والفرض. والفائدة في إيراد الفرض أن الوهم ربما يقف إما لأنه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصفه أولاً، لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهي، والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي. والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً، وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع، وفي بعضها بإثباتها أيضاً في الفرض. والأول أصح لأنه لم يفرق بين القسم الوهمي والفرضية في موضع من الكتاب.

قوله :

فلاخران فلهذا فصلهما عن الاولين بقوله وذهبوا . وورد الاول منها تقريراً لمذهبهم ، والباقيين تهيباً للنقض . فان قلت : لم خصم التقرير بالاول والنقض بالبواقي مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم . فنقول : ان الكل وان كان يفيد التقرير إلا أن الاول لمحض التقرير دون النقض ، والبواقي بالكسر ، وهذا على طريقة ما يفعله ناقضوا الاوضاع ، والوضع مطلوب الجدلي اما ابطالاً أو اثباتاً ، والجدلي اما ناقض الوضع وهو السائل ، واما حافظه وهو الجيب واعتماده في تقرير وضعه على المشهورات واعتماد السائل على ما يسلمه ، وكان عادة القدماء الجدليين أن اخذوا مقدمات من حافظ الوضع وبنوا الكلام عليها واستنتجوا منها ما يناقض ذلك الوضع كما فعله الشيخ هبهنا ، وقد اشار في الحكم الثالث الى وجوه القسمة فظاهر قوله وهي ثلاثة بدل على أن أسباب القسمة منحصرة في الثلاثة إلا أنه جمل فيما يعيى اختلاف عرضين سبباً آخرأ فبين كلاميه منافاة ، وفائدة دخول قد في قوله وقد ينقسم الاول بالكسر أن قسمة الاشياء الصلبة لا تنحصر في الكسر ، وكذلك قسمة الاشياء اللينة لا تنحصر في القطع بل يمكن قسمتها بالوهم فبه بلفظ قد على ذلك ، فالفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آلة ينفذ فيه والقطع محتاج اليها ، والفرق بينهما وبين الوهم والفرض انها يؤديان إلى الافتراق دون الوهم والفرض ، والفرق بينهما أن الوهم يقف في القسمة والفرض العقلي لا يقف أما ان الوهم يقف فلو جهن أحدهما انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تقوت عن الحس ولا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها ، وثانيها انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما يقرر من ان القوى الجسمانية لا يقوى على اعمال غير متناهية ، ولانه لا تدرك إلا الامور الحسية وهي متناهية وحينئذ يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة ، واما أن العقل لا يقف فلانه يتناق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة و المتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا لها فلا وقوف له في القسمة : م

﴿ ولا يعلمون أن الأوساط إذا كان كذلك ^(١) لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره ﴾

أقول : هذا ابتداء شروعه في النقض ، وإنما أخذه من الحكم الرابع وبيانه أن الأوساط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو إما أن لا يلاقي الطرفين أو يلاقيهما ، فإن لافهما فافهما بالأسر أو لا بالأسر . فهذه أقسام ثلاثة ، والأول ينافي كونه حاجباً لهما ، وأيضاً يناقض الحكم الثاني وهو تأليف الأجسام من هذه الأجسام لأن التأليف لا يتصور إلا بعد ملاقات الأجزاء ، والثاني أيضاً ينافي كونه حاجباً لهما عن التماس ، وأيضاً يقتضي تداخل الأجزاء وهو محال في نفسه ، ومناقض للحكم الثاني ، ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي ، والثالث يقتضي التجزئة ، والشيخ لم يذكر القسم الأول والثاني أو لا ، وهما أن لا يلاقي الطرفين أو يداخلهما لأن الخصم لم يذهب إليهما فبادر إلى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله « لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر » وقد تمت بذلك حجته على الخصم ، ثم رجع بعد ذلك إلى إثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المترولين أعني الأول والثاني فكان نقيضه

(١) قوله « ولا يعلمون أن الأوساط إذا كان كذلك » هذا بيان لنقضهم ، وتقريره أن الجسم لو كان مركباً من أجزاء لا يتجزى لكان الجزء المتوسط بين جزئين إما أن يكون ملاقياً للطرفين أو لا يكون فإن لم يكن ملاقياً للطرفين يبطل حکمان من الأحكام : الأول الحكم الثاني وهو تأليف الجسم من الأجزاء لأنه ما لم يتلاق الأجزاء لم يتألف بالضرورة ، والثاني الحكم الرابع وهو أن الوسط يحجب الطرفين عن التماس فإنه إذا لم يكن له ملاقات مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس ، وإن كان ملاقياً للطرفين فاما أن يلاقيهما بالأسر أو لا بالأسر فإن لاقية بالأسر تبطل ثلاثة أحكام : الأول حجب الوسط الطرفين عن التماس وهو ظاهر ، الثاني أن تألف الجسم منهما فإنه لو تألف الجسم منهما لاوجب ازدياد الحجم لكن الملاقات بالأسر لاوجب ازدياد الحجم فلا يتحقق التأليف وإليه أشار بقوله « ومناقض للحكم الثاني » ، الثالث أنها لا يقبل الانقسام لان الملاقات بالأسر يقتضي الانقسام وإليه الإشارة بقوله : ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي ، وإن لم يلاقيهما بالأسر يبطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاتها على سبيل التماس أو الاتصال لان أحد الطرفين حينئذ يلقى من الوسط شيئاً والآخر يلقى شيئاً آخر منه فيتجزى الوسط . فتحرير كلام الشيخ أنه على تقدير أن الوسط يحجب الطرفين عن التماس يجب أن يكون الوسط ملاقياً للطرفين لا بالأسر إذ على ذلك التقدير أحد الأقسام الثلاثة لازم ، والقسم الأول والثاني منتفیان يساعد الخصم عليه فتمين القسم الثالث وهو مستلزم للتجزئة وعند هذا تم النقض . ثم إنه حيث لم يقنع

قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلتقى من الأوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقة بالأسر ، ثم ترك الأول لأن إحالته أظهر ، وصرح برفع الثاني بقوله « وأنته » ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره ، وإنما خصه بالذكر لأنه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولأنه مع إحالته مستلزم للمطلوب ، وإنما رجع إلى إثبات القسم الثالث مع أن المناقضة قد تمت لأنه لا يريد الإقتصار على نقض الحكم بل يقصد إبطال هذا الرأي في نفس الأمر فالواجب عليه أن يبطل جميع الإحتمالات وإن لم يذهب إليها ذاهب .

قوله :

« وأنته بحيث لوجود مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه واحداً لم يكن له بدء من أن ينفذ فيه »

أقول : يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره أولاً باتحاد المكانين والحيزين . واعلم أن المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لأن المكان

بهذا القدر لما بين أن أمر الحكيم ليس هو الإلزام بل تحقيق الحق في نفس الأمر ربما يبطل شيء بطريق الإلزام ولا يكون باطلاً في نفس الأمر أراد أن يتدرج بعد الإلزام إلى سلوك طريق البرهان فرجع إلى إثبات القسم الثالث بابطال نقيضه ، ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقات لا بالأسر يتضمن قسمين فإن عدم الملاقات لا بالأسر بان لا يكون ملاقة أصلاً ، أو بان يكون ملاقة بالأسر فإبطال النقيض لا يتم إلا بابطال هذين القسمين لكن القسم الأول وهو عدم ملاقة الأجزاء ظاهر البطلان فتركه ، وشرع في إبطال القسم الثاني وهو الملاقة بالأسر فوضع هذه المقدمة بقوله « وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره » حتى يبرهن عليها . وفي دليل النقض أنظار : أحدها أنا لا نسلم أن القول بالملاقاة بالأسر يستلزم عدم تألف الأجسام من الأجزاء المتداخلة وعدم حجب الطرفين عن التماس ، وإنما يلزم لو قلنا بوجود تداخل جميع الأجزاء في الجسم فلم لا يجوز أن يكون بعض الأجزاء متداخلاً وبعضها غير متداخلاً (وحيث لا يلزم الإلزام الأول) ويتألف الجسم من الأجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذلك لا يلزم عدم حجب الطرفين عن التماس لأنهم قالوا بالوسط في الترتيب يعجب الطرفين عن التماس ، والترتيب ان يولف أشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر ، ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط والداخل والطرفين فلا يلزم أن الوسط في الترتيب لا يعجب الطرفين بل الوسط في غير الترتيب . وجوابه أن الجسم لو تألف من أجزاء متداخلة وغير متداخلة فلا يخلو إما أن يكون بينها ملاقة أولاً فإن لم يكن بينها ملاقة فلا تألف ، وإن كان ملاقة فإما أن تلاقى جميع الأجزاء المتداخلة جميع الأجزاء الغير

عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالأرض للسري ، والإعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا . وأما الحيّز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيّز الذي لولم يشغله لكان خلاه كداخل الكوز للماء ، وأما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي للماس للسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة هي هنا وكان المفهوم من المكان أو الحيّز المذكور معلوماً غير محتاج إلى البيان أشار إليه بقوله « مكانهما أو حيّزهما أو ماشئت فسمه » لثلاً يناقش في العبارة ، والمعنى أنّ الطرف لوجود مجوّز أن يداخل الوسط فلا بد من أن ينفذ في الوسط .

قوله :

﴿ فيلقى غير مالتيه ، ^(١) والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة ﴾

أقول : أى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير مالتيه حال المماسه قبل النفوذ ،

المتداخلة بالاسر أولاً ، والاوّل يقتضى تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل ، والثاني يقتضى الانقسام لان بعض الاجزاء حينئذ لم يلاق بعضها بالاسر . وثانيها أن القول باللاقاة لا بالاسر لا نسلم أنه يقتضى التجزئة فان غاية ما في ذلك تباير الجهات والاطراف وتباير الجهات لا يستلزم التباير في الذات . وجوابه أن الشئ، إذا كان له طرفان ينقسم باحد وجوه الانقسامات ، وأقلها الوهم والفرض وهذا ضروري ، و أيضاً الوجهان والطرفان إذا كانا متلاقيين لم يكن الاوسط حاجبا والا كان بينهما بعد من شأنه أن ينقسم بالضرورة . وثالثها النقض بالفصول المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينها فيتباير جهاتها واطرافها مع عدم التباير في الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزائها يختلف بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحاده . والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبدى ، خط ومنتهى آخر لا بمعنى ان له طرفين أحدهما مبدى ، خط والاخر منتهى خط وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدى ، خط ، وباعتبار آخر انه منتهى آخر . م (١) قوله « فيلقى غير مالتيه » الطرف اوداخل الوسط لكن للطرف حالان حال المماسه وحال النفوذ وهو يلقى شيئا من الوسط في حال المماسه وشيئا آخر منه في حال النفوذ فادابيان المقايمة بين الشيتين من الجانبين فقال الشئ اللاتى من الوسط حال نفوذ الطرف يتباير الشئ اللاتى من الوسط حال المماسه وإليه الإشارة بقوله « فيلقى غير مالتيه » وبالعكس وإليه الإشارة بقوله « والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم » وهو يقتضى انقسام الوسط بقسمين وقال الامام : إن للطرف حالات ثلاث المماسه والنفوذ وتام المداخلة وهو تلاقى شيئا من الوسط حال المماسه ، وشيئا آخر حال النفوذ ، وشيئا آخر حال تمام المداخلة فاللاتى من الوسط حال النفوذ غير اللاتى

والقدر الذى لقيه حال المماسّة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهّم حال النفوذ للمداخله ، والمراد بيان مغايرة الملاقى في الحالين من الجانبين فإنته يقتضى قسمة الوسط بقسمين ، ويمكن أن يفهم من قوله « فيلقى غير مالمقيه » أنته يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخله غير مالمقيه حال المماسّة قبل النفوذ ، والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخله وهو اللقاء المتوهّم للمداخله وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلاثة أقسام . والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بأن هذا البيان إقناعي^(١) لا برهاني وأقول : هذا التفسير يقتضى أن يكون للنفوذ الذى هو حركة ما أول وهو حال المماسّة ، ووسط وهو الحال الذى بعد المماسّة وقبل تمام المداخله ، وآخر وهو حال تمام المداخله .

منه حال المماسّة وهو معنى قوله « غير مالمقيه » والملاقى من الوسط حال النفوذ دون الملاقى حال تمام المداخله وهو المراد من قوله « والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهّم » ويلزم منه انقسام الوسط بثلاثة اقسام ، ونحن نقول الذى ذكره الشيخ مشتمل على استدراك لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه أن يقال الطرف يلقى حال النفوذ شيئاً من الوسط غير مالمقيه حال المماسّة ، وأما أن هذا القدر من الوسط مغاير لما يلقاه الطرف حال النفوذ فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه حشواً دخل له فى الاستدلال أصلاً ، والأولى أن يعمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط وتقريره أن الطرف لو داخل الوسط فلا بد أن ينفذ فيه وحينئذ يلزم انقسام الوسط والطرف أما انقسام الوسط فلأن الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير مالمقيه حال المماسّة ضرورة أنه لا يلقى من الوسط حال المماسّة شيئاً وحال النفوذ شيئاً آخر ، وأما انقسام الطرف فلأن القدر من الطرف الذى لقى الوسط حال المماسّة غير ما يلقاه حال المداخله فان الطرف إنما يلقى الوسط حال المماسّة بشئ. وحال المداخله بشئ آخر وهو مستلزم لانقسام الطرف م

(١) قوله « ثم طعن فيه بان هذا البيان إقناعي » أقول : الإقناعى هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات ، ولما كان من المشهورات أن كل حركة لا بد لها من أول وآخر ووسط على ما يشاهدها جميع الناس فجعل النفوذ وهى حركة جزء فى جزء مشتملاً على الحالات الثلاث مبنى على المشهور ، لكن وبما ينسج ذلك فيقال لم لا يجوز أن يكون نفوذ الجزء فى الجزء دفعة فلا يكون له تلك الحالات وليس كذلك وما للجزء الا حالتان حال المماسّة وحال الدخول ، وإنما يكون له ثلاث حالات لو كان للجزء كل وجزء حتى تكون له حال المداخله وحال تمامها وظاهره أنه ليس كذلك . فقال الشارح : إن هذا دليل مغلط لأن فيه مصادرة على المطلوب لانه إنما يتم اذا كان للحركة أحوال ثلاث وإنما يثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة وإنما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة أعنى الجزء المفروض قابلة للقسمة ، وإنما تقبل القسمة لو انتفى الجوهر الفرد فدليله يتوقف على اثبات الحالات للحركة ، واثبات الحالات لها يتوقف على قبولها القسمة ، وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزى المسافة ، وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذى لا يتجزى موقوفاً على نفيه وأنه

وهذا إنما يصحّ على رأى نفاة الجزء ، وهو أن تكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للإقسامات وإثباته مبنيّ على نفى الجزء ، ولا يصحّ على رأى مشيئه فإن المتحرّك لا يمكن أن يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئاً منقسماً فلا يكون المنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبق بحالة وملحوق بأخرى فإذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون إقناعياً بل يكون مشتتلاً على مصادرة على المطلوب .

قوله :

✽ (واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقى الوسط ملاقياً للطرف الآخر ملاقة الوسط له ، وأن لا يتميز في الوضع إذ لا فراغ عن لقاءه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط و طرف ولا ازدياد حجم فإن كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقة بالأسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى) ✽

مصادرة على المطاوب . وهي هنا اشكالات : الاول أن اعتراض الشارح على الامام لا يرد لانه ما قال للنفوذ الذي هو الحركة ثلاث حالات بل قال الجزء ، النا فذ له ثلاث حالات ، وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون الحركة ثلاث حالات الابتداء ، والوسط والاخر . الثاني هـ انه يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح ايضاً فانه صرح بان للحركة مبدء و منتهى اذا كانت قابلة للقسمه متصله في ذاتها ، وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدء والمنتهى في الحركة بل اعتبر في الجزء ، حالتين احديهما حال عدم الحركة وهي حال المماسه و ثانيهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولا شك ان القدر الذي لقيه حال الحركة غير الذي لقيه حال عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسه الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فيقتضى أن يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى منقسمة و هو باطل . الثالث لا نسلم ان اثبات الاحوال الثلاثة للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصله واحده لا بد له من بيان ، والجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال الثلاث ولم يكن متصله واحده فلا يخلو ما ان لا يقبل القسمه اصلا وهو معال لان ثبوت الاحوال الثلاث يدل على الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل وبالقوة فان اشتملت على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين فلان آخر ما ينتهي اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء ، في جزء وهي لا يتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء ، بالفعل يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة وانه معال فتمين أن يكون الحركة قابلة للانقسام غير مشتمله على الاجزاء ، بالفعل فيكون متصله في ذاتها وهو المطلوب . واعلم ان اتصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة على المطلوب بل يكفي قبول الانقسام على مامر . الرابع ان الاتعاقى يطلق على الخطابي كما ذكر ، ويطلق على القنع في بادى النظر ، و السؤال انما يرد ان فسرا الاتعاقى بما ذكر ، و لعل مراد الامام هو الثاني فلا ينافى كونه اتعاقياً لاشتماله على المصادرة على المطلوب نعم للشارح أن يقول تفسيره تام دون تفسير الامام فهو أولى وبالقبول أخرى ٢٠

أقول: أي المداخلة التامة يقتضى أن يكون الطرف ^(١) الملاقي للوسط بعينه ملاقياً للطرف الآخر المداخل إياه فإنيهما متلاقيان بالأسر وحينئذ يرتفع الإمتياز في الوضع بين المتداخلين ، والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية و ذلك لأن الإشارة الحسية إلى أحدهما تكون بعينها إشارة إلى الآخر إذ لا فراغ عن لقاءه ، وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف أي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ، ولا ازدياد حجم أي يناقض الحكم الثاني أيضاً ، فإن كان شيء من ذلك أي إن كان أحد الحكمين المذكورين صحيحاً لم يكن الملاقة بالأسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء . والحاصل أن تجويز المداخلة يناقض الأحكام الثلاثة المذكورة جميعاً ، وتلخيص هذا الكلام أن القول بالأجزاء ^(٢) يستلزم القول بأحد ثلاثة

(١) قوله « أي المداخلة يقتضى ان يكون الطرف » المداخلة توجب أن يكون الطرفان متلاقيين وأن لا يتميز الوسط في الوضع عن الطرف إذ لا فراغ للوسط عن ملاقة الطرف أي ليس شيء من الوسط خالياً عن الطرف بل هو بكلية مشغول بالطرف فيلزم أمران : أحدهما أن لا يكون ترتيب ولا وسط وهو ما يناقض الحكم الرابع ، وثانيهما عدم ازدياد الحجم وهو يناقض الحكم الثاني وبيان لزوم الأمرين أنه ان كان شيء منها واقماً لم يكن الملاقة بالأسر وقد فرضت كذلك هذا خلف فقد ظهر ان القول بالملاقة يناقض الأحكام الثلاثة ، اما انه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره أولاً من انه يستلزم تجزئة الجزء ، وأما انه يناقض الحكمين الآخرين فلما ذكره ههنا . هذا محصل كلام الشارح . وفيه نظر من وجوه : أحدها أن الدلالة على استحالة التداخل قد تمت عند قوله دون اللقاء المتوهم للمداخلة فما فائدة هذا الكلام ولا بد للشرح من العرض لامثال ذلك . وثانيها أن هذا الكلام كما قرره الشارح بعد في المناقضة وقد قال فيما سبق أن مناقضته تمت وشرع في سلوك طريق البرهان وثالثها أن قوله بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك لتام الدليل وانه والصواب أن يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو دليل آخر على استحالة التداخل ، أو جواب لسؤال مقدر عسى أن يورد ويقال لا نسلم ان المداخلة تستلزم أن يكون للطرف حالان أو احوال وانما يكون كذلك لولم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل فلم لا يجوز أن يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلامنة حركة . فاجاب بانه لو كان كذلك يلزم أن لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم متألفاً منها وانه محال ، ثم لما بطل المداخلة رجع إلى اثبات المطلوب فقال بل بقي فراغ فيلزم انقسام الجزء وهذا توجيه حسن . م

(٢) قوله « وتلخيص هذا الكلام أن القول بالاجزاء » فيه مساهلة لان الانقسام باعتبار امتناع الملاقة وعدمها غير منحصر في الثلاثة فان الملاقة إما أن يكون متمتعة أو ممكنة فان كانت ممكنة فاما أن تكون واقعة أو لا تكون فان كانت واقعة فاما بالكل أو ببعض فهذه اقسام أربعة ، وطريق القسمة إلى الثلاثة

أشياء إما امتناع ملاقاتها ، أو ملاقاتها بالكل ، أو ببعض . وذلك يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء : امتناع تألف الأجسام منها ، أو عدم امتيازها في الوضع ، أو تجزئتها . وهذه محال . فالقول بها محال . فهذا تقرير هذه الحجّة ، والفاضل الشارح أورد من حجج مثبتة الأجزاء معارضة لها وهي أن الحركة موجودة غير قارّة وينقسم إلى ماضى و

باعتبار وجود الملاقات وعدمها وحاصل تلخيصه بيان المطلوب بقياسين اقتراني واستثنائي فإنه أو تألف الجسم من الأجزاء يلزم احد الامور الثلاثة الاول ، وكذا تحقق أحدها تحقق احد الامور الثواني ينتج لو كان تألف الجسم من الأجزاء تحقق احد الامور الثواني لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المطلوب . واما المعارضة فتحريها أن يقال الحركة موجودة في الحال فيوجد الجزء الذي لا يتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة بالضرورة فوجودها إما في الزمان الماضى او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبله ليستا موجودتين فلولم توجد في الحال لم تكن موجودة مطلقا هذا خلف . واما الثاني فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قارة الذات فلو كانت منقسمة لا يوجد اجزائها معاً فلا تكون موجودة بجميع اجزائها فما بها يقطع من المساواة لا يكون منقسما والا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فيكون منقسما فهذا محال وسيبين عند تحقيق اتصال المقادير أن الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين الزمانين الماضى والمستقبل والحركة لا يوجد فيما ليس بزمان فهي غير موجودة في الحال ولا يلزم أن لا تكون موجودة قطعا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبله غير موجودة ان اريد به انها غير موجودة قطعا فهو ممنوع ، وان اريد به انها غير موجودة في الحال مسلم لكن لا يلزم أن يكون معدومة مطلقاً لوجودها في الزمان الماضى والمستقبل . لا يقال : الزمان الماضى والمستقبل معدومان فلا يكون الحركة موجودة فيهما . لانا نقول : الاستفسار عائد فان عنيتم انهما غير موجودين في الان فمسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم ، وإن عنيتم انهما غير موجودين في حد انفسهما فممنوع . لا يقال مطلق الوجود منحصر في الاقسام الثلاثة اما في الزمان الماضى او المستقبل او الحال ، والزمان الماضى كما لم يوجد في الزمان المستقبل ولا في الان لم يوجد في الزمان الماضى والا يلزم أن يكون للزمان زمان آخر إن غايه أو يكون الشيء ظرفاً لنفسه أن اتعده واذ لم يوجد الزمان في شيء من تلك الاقسام لم يوجد أصلا فان الكلى إذا انحصرت في جزئيات وانتهى تلك الجزئيات بأسرها انتهت ذلك الكلى قطعا . لانا نقول : الزماني لولم يوجد في أحد الازمنة وجب أن لا يكون موجوداً بخلاف الزمان فإنه ليس بزماني بل هو موجود في حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجوداً لكان في مكان آخر وهلم جرا و تبريز مثلا اما موجود في تبريز او في بغداد و ليس كذلك بل المكان له وجود في حد ذاته ولا وجود له في مكان فان قلت : الإمام لم يورد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان ماضياً والحركة المستقبله ما يتوقع حضوره فلولم يكن للحركة حضور لم تكن ماضية ولا مستقبله وهذا لا يندفع بما ذكرتم . فنقول السؤال عائد لانه ان عني بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضرا في الحال والمستقبله ما ستحضر في الحال ويتجدد

إلى ما يستقبل وهما غير موجودين ، وإلى ما في الحال ، ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة
 وهو إن انقسم لم يكن جميعه موجوداً لكونه غير قارٍ فأذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع
 المتحرك من المسافة وإلا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو إذن جزء لا يتجزئ وينحل
 هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي إن شاء الله تعالى .
 قوله :

﴿وهم وإشارة﴾

﴿ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف^(١) ولكن من أجزاء غير متناهية﴾

فهو ممنوع ، وإن عني به أن الحركة الماضية ما وجد في الزمان الماضي والمستقبل ما يوجد في
 الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم منه أنه لولم يكن للحركة وجود في الحال لم يكن الحركة
 ماضية ولا مستقبلية . وفي هذا الجواب ضف لا نأمل بالضرورة أن الحركة موجودة في الزمان
 الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلية وهو غير قارة الذات فان انقسمت لا يوجد بجميع اجزائها . و
 الحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة ان كان هي بمعنى القطع فهي غير موجودة و أن كان
 هي بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء . و انما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة
 وهو ممنوع .

(١) قوله « وهم وإشارة . ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف » الإشارة هيها مستدركة لأن
 مذهبهم اذا حققناه تركب الجسم من اجزاء لا يتجزئ غير متناهية وقد تبين بطلانه فالنظر فيما سبق
 كاف في دفع هذا الوهم فكان الواجب أن يعبر عنه بالنبيه وجوابه ان النظر السابق و ان كفي
 في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل استأنف لنفي هذا الوهم حجة
 فلهدا عبر عنه بالإشارة والمعدة هيها أن هؤلاء لا يمترون بتركب الجسم من أجزاء لا يتجزئ بل
 يعيلونه صريحا لكن لما لمهم ذلك من حيث لا يدرون حكى منهم انهم ذاهبون اليه بطريق الازام
 قال الشيخ في الشفاء واما الذين قالوا بوجود اجزاء لا يتجزئ غير متناهية للجسم فقد دفعهم إلى هذا
 القول امتناع تركب الجسم من اجزاء لا يتجزئ وذلك لانهم لما أحالوا ذلك كان عندهم ان الجسم
 ليس متناهيا في قبول الانقسام بل انه يقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعوا أن الانقسام لا
 يكون الا الى الانقسام الموجودة فلا جرم ذهبوا إلى اشتغال الجسم على اجزاء غير متناهية و هذا
 هو الذي نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء اذعنوا لها و حكوا بان الجسم
 ينقسم انقسامات لا ينهائي لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل و حكوا باشتغال الجسم على ما لا ينهائي
 من الاجزاء صريحا . فان قلت : لا يلزم من نفي الجزء أن يكون الجسم غير متناه في الانقسام لجواز
 انتفاء الجزء و تنهائي الاجسام في قبول الانقسام كالشهرستاني . فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير
 معتد به عند الشيخ حتى انه لم يمهده من مذاهب المسئلة . ثم انهم لما ذهبوا إلى وجود كثرة في الجسم
 ولا شك أن الكثرة انما يتألف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم بالفعل فيكون الجسم
 مشتلا على أشياء لا ينقسم بالفعل إن قلت : هب أن الاحاد من حيث انها آحاد لا ينقسم الا انه

أقول : يريد إبطال الإحتمال الثاني المنسوب إلى النظام وغيره من الإحتمالات الأربعة المذكورة ، وهؤلاء لمّا وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردّها أذعنوا بها وحكموا بأنّ الجسم ينقسم انقسامات لانتهاهى لكنّهم لم يفرّقوا بين ماهو موجود في الشيء بالقوّة وبين ماهو موجود فيه مطلقاً فظنّوا أنّ كلّ ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لانتهاهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشماله على ما لانتهاهى من الأجزاء صريحا ، وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض إلى أنّ كلّ ما لا يكون حاصلًا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن أن يحصل فيه ، ثم إنهم معترفون بوجود كثرة في الجسم ، وأنّ الكثرة إنّما تتألف من الآحاد ، وأنّ الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم . فإنّ قد تحصل من أقوالهم مقدّمتان : هما أنّ الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة ، وكلّ ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً فإنّه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة ، وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى ، وقد لزمهم وإن لم يصرّ حوا به إنّ أنّ القائلين به يقولون بأجزاء متناهية ، وهؤلاء يذهبون إلى ما لانتهاهى فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التّأليف ولكن من أجزاء غير متناهية . قيل وقد تناظر الفريقان^(١) فلمّا ألزم أصحاب المذهب الأوّل أصحاب هذا المذهب وجوب

لا يستلزم انها لا ينقسم بالفعل أصلاً اجزاء انها لا ينقسم من حيث انها آحاد وينقسم بالذات كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل فنقول : متى وجدت الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئاً واحداً فهو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيراً في نفسه لا واحداً . واما القياس الذي وضه الشارح ففيه مساهله لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين : أحدهما أن كل ما يشمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل غير منقسم بالفعل لا يمكن أن يقبل القسمة نكل ما يشمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى ، والاخر أن كل جسم فهو مشتت على اشياء غير منقسمة و كل مشتت على اشياء غير منقسمة فهو مشتت على اشياء منقسمة الانقسام فكل جسم مشتت على اجزاء منقسمة الانقسام وهي الاجزاء التي لا يتجزى م

(١) قوله «وقد تناظر الفريقان» الفريق الاول قالوا لو كان الجسم يتألف من اجزاء غير متناهية لزم أن لا يقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف حينئذ على قطع اجزائها الغير التنهائية وقطع الاجزاء الغير التنهائية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه . اجاب عنه الفريق الثاني باننا لا نسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها

وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطرفة ، ولما ألزمهم أيضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جزوات داخل الأجزاء . ولما ألزم هؤلاء أصحاب المذهب الأول تجزئة الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب أبطاء منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السريع ، ولزمهم من ذلك القول بانفكك الرحى عند الحركة . فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطرفة وتفكك الرحى على ما هو المشهور .

الغير المتناهية وانما يكون كذلك لولم تكن للمتحرك طرفة من جزء إلى جزء وترك للاوسط. ولا حاجة لهم الى التزام الطرفة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتلمان على اجزاء غير متناهية وإن كانا محدودين فلا يلزم مما ذكره قطع المسافة المحدودة في ازمة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم معترفون به ، وايضاً لهم ان يكتنوا بتجزؤ التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية ، ولما استدلوا ثانياً بان قالوا لو تالف الجسم من اجزاء لا يتجزئ كان الجسم غير متناه في الحجم لان التأليف موجب لازدياد الحجم . اجابوا عنه بتجزؤ التداخل حتى لا يكون التأليف مفيداً للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركباً من اجزاء لا يتجزئ فالطوق الكبير من الرحى إذا تحرك جزءاً واحداً امتنع أن يتحرك الطوق الصغير جزءاً واحداً او اكثر والالكان الطوق الصغير مثلاً او ازيد فلا بد أن يقطع اقل من جزء فيتجزئ الجزء الذي لا يتجزئ . فاجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءاً الا انه يسكن وبما يتحرك الطوق الكبير جزءاً آخراً ثم بعد ذلك ينتهز للحركة ثانياً . فقالوا بسكون البطيء في بعض ازمات حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرحى . واعلم ان هذه الرواية مأخوذة من الشفاء والانسب بما فيه أن يقال لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية لما بلغت حركة الى الغاية والتالي باطل. بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان للجسم اقسام وانصاف في اقسام الى غير النهاية فالحركة إنما تبلغ غاية المسافة إذا بلغت إلى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية و الانصاف الغير المتناهية لا يقع الا بعركات غير متناهية فيستحيل أن تبلغ النهاية فلما أوردوا واضحة بينة المقدمات أخذوا يضبون لذلك مثلين فن حاك حكى انى رابت شخصين يتحركان أحدهما سريع الحركة جداً والاخر بطيء الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء اصلاً لان المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا يتجزئ لا تتناهى. وعندي أن خصوصية البطيء. ملقاة ايضاً لان الواقف ايضاً يجب أن لا يلحقه السريع و حينئذ ضرب المثل بدم لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد و اغرب . ومن قال قال انى لحظت في بعض مطارح النظر ذرة تسير عليها بقلة وهي لا تفرغ عن قطعها

قوله :

﴿ ولا يعلم أنّ كلّ كثرة كانت متناهية أو غير متناهية فإنّ الواحد والمتناهي موجودان فيها ﴾

أقول : قال الفاضل الشارح : إنّ الكثرة تقع بالإشتراك على العدد نفسه ، وعلى ما يكون بالقياس إلى قلّة ما وكثرة ما ، والأولى من مقولة الكمّ ، والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها . أمّا المتناهي إن أراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجوداً في كلّ كثرة لأنّ الكثرة تقع على المجرّدات أيضاً ، وإن أراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجوداً في كلّ كثرة حقيقية لأنّه لا يكون موجوداً في الإثنين إذ لا عدد أقلّ منه لكنّه يكون موجوداً في كلّ كثرة إضافية لأنّ الإثنين ليس بكثرة إضافية فإذن ينبغي أن يحمل الكثرة على الإضافية حتى يستقيم الكلام .
أقول : هذه مؤاخذه لفظية ^(١) قليلة الفائدة إذ المقصود واضح .

قوله :

﴿ فإذا كان كلّ متناه يؤخذ منها مؤلفاً من آحاد ليس له حجم أزيد من حجم الواحد

البتة لأنها مركبة مما لا يتناهي و المثل الاول للقدماء ، والثاني للتأخرين . وعلى هذا فقد طال تشنيع هؤلاء . وشاعة اولئك فالتجّوا الى القول بالطرفة وهي ان يتحرك الجسم حدامن المسافة و يجعل في حد آخر من غير ملاقاته الوسط ومحاذاته فأورد الاولون لذلك مثلا وهي ان الدائرة العظيمة في الرحى والصغيرة القريبة الى المركز اذا تحركتا فلو كان حركتاها متساويين حتى أن العظيمة اذا قطعت جزءا فقطع الصغيرة ايضا جزءا كانت المسافتان مسافة واحدة و محال ايضا ان يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة أن الرحى متصل ملتزم ببعضه ببعض فتبين ان الصغيرة يتحرك وتقل طفر انها مع أن العظيمة تتحرك وتكثر طفراتها اما عددا أو مقدارا حتى يحصل في بعد أكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الاخرون للالزام بما الزمهم وكانوا يستشنعون القول بالطرفة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بان الرحى تنفك اجزاها عند الحركة بل سكن كل بطيء في أثناء حركته ليتمكن للسرير لحوقه و بالجملة أحدهما وقع في شناعة الطرفة والاخر في شناعة التفكك وهذا التقرير أفيد وأحسن .

(١) قوله « هذه مؤاخذه لفظية » لقائل أن يقول هذا الكلام غير مستقيم لان الامام إنما مهد تلك المقدمات لبيان مراد الشيخ و ليس حاصل كلامه الا أن المراد لو كان المتناهي في الكم المتصل لم يكن موجوداً في كلّ كثرة يوجد ، ولو كان المتناهي في العدد لا يوجد أيضا في كلّ كثرة حقيقية فيكون المراد بالكثرة الإضافية وبالمتناهي المتناهي في العدد ، وليس هذا مؤاخذه

لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار بل عسى العدد) ✽
أقول : تقريره كل عدد متناه من الكثرة ^(١) إذا أخذ مؤلفاً فلا يخلو إما أن
لا يكون حجم ذلك المجموع أزيد من حجم الواحد ، أو يكون . و هذا قسمان والشيخ
أشار إلى إبطال القسم الأول بأن التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً للمقدار و
ذلك لأن الحجم لا يزداد به ، ثم قال « بل عسى العدد » أى بل عساه لا يفيد العدد أيضاً .
و لم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح : وذلك لوقوع الظن بأنه يفيد زيادة العدد و
إن لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيد أيضاً لأن الأجزاء إذا كان
مقدارها مساوياً لمقدار الواحد منها يكون في حيز الواحد وحينئذ يستحيل أن يقع
الإمتياز بينها بنفس الحجمية أو بشيء من لوازمها إذ لا يختلف الحجم ، ولا بشيء من
العوارض لأنها متساوية النسبة إلى جميعها وإذلا امتياز أصلا فلا تعدد إلا أن الشيخ
لمّا لم يكن محتاجاً إلى هذا البيان لم يجزم بالنفي والإثبات بل بنى الأمر على التجوز

على الشيخ . فنقول : بلى أخذ عليه وتقرير الواخذة أن قوله كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير
متناهية يوجد الواحد والمتناهي فيها منقوض بالاثنتين فإنه كثرة ولا يوجد فيه المتناهي في الكم
المتصل ولا المتناهي في الكم المنفصل فلا يصدق على الإطلاق أن كل كثرة يوجد فيه المتناهي . اللهم
إلا أن يعمل الكثرة على الإضافية فحينئذ يندفع الواخذة . هذا ما ذكره في شرحه . فأجاب عنه
الشارح بأن المقصود واضح ولا يستراب في أن المراد من الكثرة الكثرة التي يتألف منها الجسم و
هي غير متناهية عند النظام فيكون المتناهي موجوداً فيها ، وإنما قال متناهية أو غير متناهية لانه
سيعتبر جسماً من أجزاء متناهية هي ثمانية أجزاء حتى يكون جسماً في كل جهة . فقال كل كثرة يتحصل
منها الجسم سواء كانت متناهية أو غير متناهية فإن الواحد والمتناهي موجودان فيها أما الواحد
فظاهر ، وأما المتناهي فلأن أقل ما يتحصل منه الجسم هي ثمانية أجزاء ولا شك أن المتناهي موجود
فيه . واعلم أن المقدمة القائلة بأن كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد والمتناهي مستدركة في
الاستدلال لتسامه بدونها . م

(١) قوله « تقريره كل عدد متناه من الكثرة » لو كان في الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة
متناهية ، فالكثرة المتناهية فيه إما أن لا يكون جسماً أزيد من حجم الواحد أو يكون والاول باطل والا
لم يكن التأليف مفيداً للمقدار ، وللنظام أن يمنع بطلان التالي لتجويزه التداخل ، وتحرير المنع أن
يقال إن اريد بقولكم التأليف لا يكون مفيداً لمقدار القضية الكلية بمعنى أنه يلزم أن يكون كل
تأليف لا يكون مفيداً لمقدار سواء كان ذلك التأليف من أجزاء متناهية أو غير متناهية فلانسلم
اللامزة ، ومن البين أنه لا يلزم من عدم ازيادة حجم المجموع المتناهي على المقدار الواحد أن

وأقول : عدم الإمتياز في الوضع لا يستلزم عدم الإمتياز بالعوارض فإنّ النقط التي هي أطراف أقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع وتختلف أحوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعدّدة بتلك الإعتبارات ، والحقّ في ذلك أنّ التعدّد من لواحق التغاير ، والتغاير قد يكون عقلياً ، وقد يكون وضعياً ، وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدّد الوضعي دون العقلي ، فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدّد على سبيل التجويز .

قوله :

(وإن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد ، وأمكنت الإضافات بينها في جميع الجهات حتّى كان حجم في كلّ جهة فكان جسم)

أقول : هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين ، وأراد أن يؤلّف من كثرة متناهية

لا يكون كلّ تأليف مفيداً . وإن أريد به الجزئية فالملازمة مسلمة لكن ننح انتفاء التالي بل بعض التأليف عند النظام ليس مفيد الإزداد الحجم . وجوابه أن الشيخ أبطل التداخل في نفس الأمر فمعنى الكلام أنه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم أن لا يكون بعض التأليف مفيداً لإزداد الحجم لكن التالي باطل وإلا لكانت الأجزاء متداخلة و التداخل محال على ما مر . وإنما قال بل عسى العدد لأنه ربما يقع في الظن أن الأجزاء وان تداخلت واتحدت في المقدار إلا أنها متعددة بحسب ذاتها ، وفي التحقيق ليس مفيداً أي ليس مفيداً أيضاً لأن الأجزاء حينئذ يتعد في الوضع لاتعادها في العيز فلا امتياز بينها في نفس الحجبية لتساويها في نفس الحجبية ، ولا في لوازمها لأن التساوي في الملزوم . ويجب التساوي في اللوازم ، ولا في عوارضها لأن الأجزاء لما كانت متداخلة متحدة في الوضع فلا شيء . يفرض عارضا لو احد منها الا ونسبة ذلك العارض إلى ذلك الواحد يكون بينها نسبه الى الجزء الاخر فلا امتياز بينها أصلا فلا تعدد ، واعترض عليه الشارح بأننا لنسلم أن تلك الأجزاء إذا تداخلت واتحدت في الوضع لم يبتيز بحسب العوارض فان من الجائز أن يكون أحدها معروضا لعارض بجهة وحيثية ، والاخر لاخر باخرى ويقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين . وألا ترى أن قطراً من الدائرة إذا قاطع قطراً اخرأ حدث نقطة للتقاطع في المركز ، ثم إذا قاطعها قطر آخر حدث نقطتان آخرتان وهكذا فهذه النقطة التي هي أطراف انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متحدة في الوضع ممتاز كل منهما عن الاخرى بحسب العوارض ضرورة أن نقطة منها محاذية لقطر واخرى لاخر . لا يقال : لا نسلم أن هينا نقطتا متعددة بل الانصاف كلها يتقاطع على المركز الذي هو نقطة واحدة هي فصل المشترك بين سائر الخطوط ، واختلاف الإضافات مع وحدة الشيء . ممكن لانا نقول : هذا الكلام على سند المنع فان ذلك المثال ربما أورد لتوضيح المنع لا التقص ، وأيضاً او فرضنا أن ثم نقطة واحدة يختلف عوارضها ، فلما جاز

جسماً طول وعرض وعمق ، وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الأجزاء ، وإنما يتأتى بإضافة بعض الأجزاء إلى بعض في الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف طويلاً عريضاً عميقاً فيكون جسماً وقوله «حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم» أي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم . وإنما قال ذلك لأن الجسم لا يطلق إلا على المتصل في الجهات الثلاث . والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما يمنع لأن يدخل فيه آخر مثله . قال الفاضل الشارح : ينبغي أن تضر في المتن لفظه وذلك أن يقال وأمكنت الإضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ أو الناسخ ، وأحذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها . أقول : ليس إلى هذا الإضمار احتياج لأن الهاء في قوله «وأمكنت الإضافات بينها» لا يعود إلى الكثرة بل يعود إلى الآحاد التي يعود إليها الضمير في قوله «منها» والتأليف بين الآحاد إنما يحصل بالإضافات بينها في الجهات لا أن يفرض أو لا تأليف للكثرة الأولى في جهة ثم يحتاج لتأليف في الجهات الأخر إلى غير تلك الكثرة ، وكان الفاضل الشارح فسّر الإضافة بالنسبة و فهم من إمكان الإضافات إمكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى

اختلاف العوارض مع وحدة الشيء ، فبالأولى جواز اختلافها حيث اتداخل فالتداخل لا يستلزم الاتحاد في العوارض . لا يقال : لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج وحينئذ يندفع المنع بأسره لان الأجزاء إذا تداخلت واتحدت في الوضع فكل شيء يعرض أحد الأجزاء في الخارج فهو عارض للأخر ، وكل جهة لاحدها في الخارج يكون جهة للأخر وهذا ضروري لا يمكن منعه . لا نأقول : لاننا نقول : لانسلم أن الأجزاء إذا تداخلت واتحدت بحسب الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب أنها تكون متحدة في العوارض الوضعية أي المتعلقة بالإشارة الحسية لكن لا يلزم منه أن يكون متحدة في جميع العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقلية أي غير الوضعية ، وإلى هذا أشار بقوله «والحق في ذلك الخ» وإذ قد بطل أن حجم العدد المتناهي لا يكون أزيد من حجم الواحد ظهر أن يكون الحجم يزداد بحسب ازدياد الأجزاء ولا شك أنه يمكن أن ينضم الأجزاء بعضها إلى بعض في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات الثلاث فيحصل جسم ، وإنما حصل أولاً حجم في الجهات الثلاث ثم حصل جسم لان الجسم لا يطلق إلا على ما له الامتدادات الثلاث بخلاف الحجم . وظن الإمام أن الضمير في بينها راجع إلى الكثرة و لفظ البين يقتضى التمدد فلا بد من تقدير غيرها بأن يقال : وأمكنت الإضافات بين تلك الكثرة وغيرها في الجهات فان التقدير أن الكثرة المتناهية حجم فوق حجم الواحد ، و

كان حجم في كل جهة فإن النسبة إنما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها . والأصوب أن يفسر الاضافة بضم بعض الأجزاء إلى البعض كما ذهبنا إليه . واعلم أن الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه^(١) في مناقضة القائلين بأن كل جسم يتألف مما لايتناهي ، وذلك لأن الجسم الذى ألقه قد تألف مما يتناهي ؛ لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان أن الأجسام المتناهية المقادير لا تتألف مما لايتناهي أصلا .

قوله :

« كان نسبة حجمه إلى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهي القدر إلى متناهي القدر »

أقول : هذا تالٍ لقوله « إن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الإصافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم »

أقل ما فيه أن يحصل منه حجم في جهة فاذا اضيف إليه كثرة اخرى يحصل حجم في جهتين ، ثم إذا اضيف إليه كثرة ثالثة في جهة ثالثة حصل حجم في كل جهة فيكون جسما . فهذا العمل وإن كان صحيحا إلا أنه يحوج الى تقدير لفظه غيرها ويشمل على استدراك اذ حصول الامتدادات الثلاث لا يتوقف على انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام أربعة أجزاء على ماذه . اليه بعض من حقق من المتكلمين ، واذا قلنا يعود الضمير الى الاحاد كما فسرهنا يصفوا الكلام عن شوبى التقدير والاستدراك ولعل الامام فهم من الاضافة النسبة حتى يكون المعنى وأمكنك النسب بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير المتناهي الاجزاء . وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين والجسم المتناهي الاجزاء بعد لم يحصل والعامل أن الضمير ان عاد الى الاحاد استقام الكلام من غير شوب ، وان عاد الى الكثرة فاما أن يراد به الجسم المتناهي الاجزاء ، أو يراد به الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهي الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسبين ، وان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهي الاجزاء امكن حمل الكلام على ما يستقيم من غير اضمار ، واستدراكه أولى . م (١) قوله « واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه » لانه لما حصل جسم المتناهي الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس يتألف من الاجزاء الغير المتناهية ، و السالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التى هى دعويهم لكن لم يقنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائمة لا شىء من الجسم يتألف من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم صناعى و الكلام فى الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا يناقض الموجبة الكلية للاختلاف فى الموضوع . لانا نقول : لو وجد كثرة غير متناهية فى الجهات وجد بالضرورة كثرة متناهية فى سائر الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا فى الطبيعة . م

والجميع متصلة شرطية ، وذهب الفاضل الشارح إلى أن قوله « فكان جسم كان نسبة حجمه إلى حجم الذى أحاده » إلى قوله « متناهى القدر » قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية أخرى هي قوله « كان نسبة حجمه » إلى قوله « نسبة متناهى القدر » و لفظة كان رابطة والمجموع تالٍ للمقدّم المذكور ، والأظهر ما ذكرناه ^(١) . وتقرير الكلام أن يقال إن كان حجم الأجزاء المتناهية أزيد من حجم واحد منها وحصل من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم إلى جسم آخر متناهى القدر مؤلف من أجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهى القدر إلى شيء متناهى القدر . واعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الأجزاء المتناهية وبين سائر الأجسام إلا بعد أن صيره جسما وذلك لأن النسبة لاتقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا .
قوله :

﴿ لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون نسبة الأحاد المتناهية إلى الأحاد الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه . وهذا خلف محال ﴾
أقول : هذا استثناء لتقيض تالٍ المتصلة المذكوره يريد به إنتاج تقيض المقدّم و

(١) قوله « ولا يظهر ما ذكرناه » وذلك لوجهين أحدهما أن كان في قوله فكان جسم ماض بغير قد ، والأجزاء إذا كان ماضيا بغير قد لم يجز الفاء . وثانيهما أن اسم كان الناقصة وهو جسم نكرة وهو غير جائز وهذا بحث لفظي ، وأما المعنى فليس يختلف بحسب الوجهين وهو أنه ان كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهى الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفافية لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت لزومية معناها . غاية ما في الباب أن المشاهدة دلت على أن نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه ، وأما أن ذلك لازم من التقدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم أن يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية أزيد من حجم الواحد فلاشك أنه يرداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهو نسبة متناه الى غير متناه ، والاغرب أن يقال : كان في قوله كان جسم تامة ، وفي قوله كان نسبة حجمه رابطة ، والجملة صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلاث يلزم أن يحصل جسم متناهى الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهى الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان حصول الجسم لازم على ذلك التقدير ، والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكوره فيكون حصول الجسم الذى صفته كيت وكيت في نفس

صورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهي لكان حجم المؤلف من عدد يتناهي من جملة ما لا يتناهي إما أزيد من حجم الواحد أو ليس بأزيد منه ، والثاني باطل لأنه لا يفيد زيادة المقدار ، والأول أيضاً باطل لأنه لو كان حقاً لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهي في الجهات الثلاث إلى حجم جسم المؤلف مما لا يتناهي نسبة متناه إلى متناه لكنّها كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء فنسبة متناه إلى متناه كنسبة متناه إلى غير متناه . هذا خلف محال . فليس الأول حقاً . وإذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهي .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (أليس إذاً أوجب النظر^(١) أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية وأنه

الامر من اللوازم . فان قيل : لاجابة الى الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات لتحصيل الجسم فانه يكفي أن يقال ان كان لكثرة متناهية من الاجزاء حجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزائه متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى غير المتناهي لكنه نسبة متناه الى متناه . اجاب بأن النسبة هي احد المقدارين من الاجزاء ، واذا قلنا أى هذا المقدار من ذلك المقدار ثلاثة أو أربعة أو غير ذلك فانما يصح اذا كانا من نوع واحد وكان أى المنسوب اذا ضم اليه أمثاله يصير مثلاً للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن أن ينسب الى الخطوط ، ولا الخط الى السطح ، ولا السطح الى الجسم ، فان الجسم ليس حاصلًا من اجتماع السطح ، ولا السطح من اجتماع الخطوط ، ولا الخط من اجتماع النقط ، فليس كل حجم يناسب الجسم ما لم يكن جسماً ولذلك حصل الجسم ولا تم نسبه . وفيه نظر : لان الجسم لو كان متألفاً من الاجزاء . و كان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء . فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل بالثلث أو الربع أو غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعاً ، ولعل القائمة اتمام العجة به كما ذكر . وأما قوله هذا استثناء ، فنقيض التالي فليس معناه أن نفس الاستثناء بل الراد أنه يفيد الاستثناء أو يستلزمه اطلاقاً لاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب ازدياد التاليف والنظم وجب أن لا يكون نسبة متناهي الاجزاء الى غير متناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالي لكن استثناءه انما يصح لو كان هو الواقع في نفس الامر وليس كذلك فالصواب جملة تالياً كما سبقت الإشارة اليه . م

(١) قوله « أليس اذاً أوجب النظر » أراد التنبية على أن الجسم متصل في نفسه فانه لو لم يكن متصلاً في نفسه لكان له مفاصل امامتناهية أو غير متناهية ، وهذا باطلان بالنظرين السابقين . فان قلت الثابت بالنظر السابق أن الجسم ليس له مفاصل الى ما لا يتفصل على ما نقله الشيخ فجاز

ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتناهه مفاصل) *

لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية أو غير متناهية ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد ، بل ثبت أن بعض الأجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام ، فهذا هو المطلوب في هذا الفصل . وسماه تنبيهاً لعدم الإحتياج فيه إلى برهان زائد على ماتقدم ، وإنما أورد القضية الأولى مهمة وهي أن يكون الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً ، ولم يقل كل جسم لأن الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو أن الأجسام المتناهية الأقدار لا يجوز أن تكون متألفة مما لا يتناهي فقط ، ولوجاز وجود جسم غير متناه القدر لجواز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كلياً ، ولم يحكم أيضاً جزئياً لثلايوهم كذب الكلئية فأهلها ، وسيصير الحكم بعد بيان امتناع

أن يكون له مفاصل الى ما يقبل الانفصال فلا يلزم أن يكون متصل في نفسه . فنقول : المطلوب في هذا الفصل أن بعض الاجسام متصل في نفسه على ما أشار اليه الشيخ بقوله فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتناهه مفاصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل في نفسه وإلا لكان له مفاصل الى ما لا ينفصل فانه لو كان له مفاصل الى ما ينفصل لكان جسماً مركباً لا مفرداً هذا خلف . قال الشارح : لما ثبت أن الجسم يتمتع أن يكون مركباً من أجزاء لا تتجزى متناهية أو غير متناهية ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة غير حاصل في الجسم لانه لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فأجزائه إن لم يقبل الانقسام وجد الجزء الذي لا يتجزى ، وإن قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة . والمقدر خلافه ، وإذا ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل فاما أن لا يكون شيء من الانقسامات حاصل في الجسم فيكون الجسم المفروض متصلاً ، أو يكون شيء من الانقسامات حاصل في ذلك الانقسام لا يكون الى ما لا يقبل الانقسام بل الى ما يقبل وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم . واعلم ان هذا البحث انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم ، واما اذا اعتبرنا الجسم المفرد فاللازم أن كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه . وحيث اعتبر الشارح الجسم المفرد أمكن له أن يقول اما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزى ثبت أن لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد بل ثبت أن كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه العدول الى نفي الكل عن نفي كل واحد ، والى اثبات الجزئية عن اثبات الكلية . ثم ان الشيخ أو رد في في هذا الفصل مقدمتين : احديهما أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل والأولى مهمة ، و الثانية جزئية و اعتبر في الأولى

وجود جسم غير متناهي القدر كلياً . قال الفاضل الشارح : إنه قال في القضية الأولى لا يجوز أن يكون الذي هو في قوة قولنا يجب أن لا يكون ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون . وذلك لأن تركب الجسم من أجزاء غير متناهية ممتنع أن يكون ، ومن المتناهية غير ممتنع فلا جرم حكم في الأولى بالإمتناع . وفي الثانية بالإمكان العام . أقول . إنه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من أجزاء متناهية مطلقاً ؛ بل قال لا يجب تركبه من الأجزاء المتناهية التي لا تتجزى ، وبدل عليه قوله «إلى ما لا ينفصل» وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب إذن أن يقول في هذا القسم أيضاً يجب أن لا يكون . والصواب أن يقول - إنه لما قال في الفصل الثاني «ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف» فكأنه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف ، ثم لما أبطله أورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بأنه لا يجوز ، ولما قال في الفصل الأول «ومن الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل» أي يزعم أنه يجب ، فلما أبطله أورد ههنا نقيضه وهو الحكم بأنه لا يجب وبالجملة فالقضية الأولى مهملة كما مر ، و الثانية جزئية لأن قوله «ليس يجب أن يكون لكل جسم» في قوة قولنا ليس يجب أن يكون بعض الأجسام ، و لذلك جعل اللازم منهما جزئياً وهو قوله «فقد أوجب إمكان وجود جسم» وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا .

لا يجوز ان يكون ، وفي الثانية ليس يجب أن يكون ، و اورد المطلوب جزيا و اعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان الفاعلة في واحد واحد منها . قال الامام : اما ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي في قوة يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية يمتنع ان يكون فيجب ان لا يكون ، واما تركب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون اما في الاجسام المركبة فظاهر ، واما في الاجسام البسيطة فلا مكان انقسامها الى اجزاء فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون . و هذا ليس بتام لان تركب الجسم من اجزاء متناهية اما لم يمتنع او كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل . واما ان القضية الثانية جزئية فلانه لما أبطل الوجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية . واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح ان ذلك لا هبل احد مقدمته وجزئية الاخرى فانه لما ثبت ان الجسم لا يشمل على اجزاء غير متناهية و ان بعض الجسم لا يشمل على اجزاء متناهية ثبت ان بعض ما لا يشمل على اجزاء غير متناهية لا يشمل على اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة في قوة الجزئية والجزئيتان لا ينتجان شيئا

وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالاً وهو أنّ امتناع حصول الانقسامات التي لاتنتهي بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد أوجب إمكان وجود جسم ولم يقل فقد أوجب وجود جسم . وأجاب عنه بأنّ هذا الإمكان يحتمل أن يكون عاماً ، وأيضاً إن كان خاصاً فقله صحيح ، وذلك لأنّ الممتنع هو حصول [جميع] الانقسامات أمّا حصول كلّ واحد منها فليس بواجب و لا ممتنع فإنّ ليس في الوجود جسم معين يجب أن يكون عديم المفاصل إلاّ لمانع خارجي كالفلك . أقول : والأظهر أنّه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مرّكباً عن الأجزاء لمه إمكان كونه غير مرّكب ولذلك ذكر الإمكان قوله :

﴿ بل هو في نفسه كما هو عند الحسّ ﴾ *

الحسّ يحكم باتّصال الجسم ، وإثبات المفاصل على ما ذهب إليه الفريقان أمر عقليّ غير محسوس فأمّا بطل ذلك صحّ كون الجسم متّصلاً في نفس الأمر كما هو عند الحسّ .

وأما اعتبار الإمكان في المطلوب فنذكر الامام عليه سؤالاً تقريره أنّه لما ثبت ان الجسم ليس يتركب من اجزاء لا تنجزى ثبت أن الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ، ولما ثبت أن الجسم ليس تتألف من اجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك الانقسامات بالفعل ، وحينئذ لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل لان كل جسم فرض فاما أن لا يكون منقسماً بالفعل أو يكون منقسماً وائياً ما كان يصدق الجزئية أما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان انقسامه اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل ولا ينتهي فان لم ينته فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو محال وان انتهى الى جزء لا تنقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلاً للانقسام وهو ايضا محال واللام يكن الجسم قابلاً للانقسامات الغير المتناهية واما ان لا يكون قابلاً للانقسام وهو الجسم العديم المفاصل . فقد بان انه اذا كان الجسم قابلاً للانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم العديم المفاصل فلم قال اوجب إمكان وجود جسم . وأجاب اولاً بأنه يجوز أن يكون المراد بالإمكان العام وهو لاينا في الوجوب وثانياً بان الممتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية وأما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع فكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل بل يمكن أن يكون ويمكن ان لا يكون اللهم لما تبع خارجي وشيء من هذين الجوابين لا يصلح أن يكون جواباً لسؤال السائل فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصححه في الجواب بل استكشف عن حكمة اقتضائه على الإمكان مع ان اللازم وجود جسم عديم المفاصل فالأظهر انه لما سلب الوجوب ثبت الإمكان اذا الإمكان في مقابلة الوجوب . م

قوله :

«لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلاً للإنفصال ، ووقوع المفصل فيه [فيه] إما بفك وقطع ، وإما باختلاف عرضين قارئين فيه كما في البلقة ، وإما بوجه وفرض إن امتنع الفك لسبب (١)»

أى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بوجه ، بل يجب أن يكون قابلاً للإنفصال لما مر في الفصل الأول ، وأسباب وقوع المفصل لا يخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لأن الانفصال إما أن يكون مؤدياً إلى الإفراق أو لا يكون ، والثاني إما أن يكون في الخارج ، أو في الوهم مثال الأول ما بالفك والقطع ، ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ، ومثال الثالث ما بالوهم .

«تذنيب»

«أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه [هذه] القسمة لاسيما الوهمية لا يقف إلى غير النهاية . وهذا باب لأهل التحصيل فيه إطناب ، والمستبصر يرشده القدر الذى نوره»

لما أطل الإحتمالين من الأربعة المذكورة بقي الحق أحد الآخرين فأشار هيناً إلى بطلان أحدهما بقوله «وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا تقف إلى غير النهاية» وتعيين الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء . ووجوه

(١) قوله « إن امتنع الفك لسبب » هذا الشرط يتعلق باختلاف عرضين أيضاً فإن الجسم إما أن يقبل الفك أولاً ، فإن قبل الفك فهو ينفصل إما بالفك والقطع ، وإما باختلاف عرضين ، وإما بتوهم وفرض ، وإن لم يقبل الفك فهو لا ينفصل إلا بفك الآنة ينفصل باختلاف عرضين ، وبالوهم والفرض فالجسم ينفصل بأحد الوجوه الثلاثة وبالأوجهين لو امتنع الفك لسبب . واعلم أن اختلاف عرضين إن لم يدخل في الوهم والفرض لم ينحصر الانفصالات في الثلاثة المذكورة في أول الفصل وهى ما بالقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ناقلاً للمذهب بالتتام ، وإن دخل في الوهم والفرض فهو لا يجب الانفصال الخارجى . على أنه لو أوجب الانفصال في الخارج حتى أن الجسم يوجد له في الخارج جزء من متبعضان بأن يكون شىء منه أبيض وشىء منه أسود أو بأن يكون شىء منه ملاقياً لجسم آخر أو معاذياً وشىء منه لا يكون كذلك يلزم اشتغال الجسم على أجزاء غير متناهية بالفعل في الخارج ضرورة أن كل جزء فهو ملاق بأحد طرفيه غير ما يلاقيه بطرفه الآخر .

القسمة هي الثلاثة المذكورة . وإنما قال « لاسيما الوهيمية » لأن البرهان المذكور في الفصل الأول لا يفيد إلا القسمة الوهيمية ، وسمى الفصل تذييلاً لأن هذا الحكم فرع على ما تقدم . قوله « وهذا باب » أى مسألة الجزء الذى لا يتجزئ وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فإن أهل العلم قد أطنبوا الكلام فيها ، والمستبصرير شدة القدر الذى نوره أى في هذا الكتاب ، وفي بعض النسخ القدر الذى أوردناه .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ إنك ستعلم أيضاً بما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية أن الحركة عليها أو زمان تلك الحركة كذلك ، وأنه لا تتألف أيضاً مما لا ينقسم حركة و لزمان ﴾

لا يقال : إذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه أسود فلا يوجب أن ما حل فيه السواد من ذلك الجسم فيرما حل فيه البياض فلا بد من جزئين متميزين في نفس الامر لانا نقول العنفاية انها في باعتبار اختلاف عرضين ، واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه أصلاً ، و من حكم بان ماء واحد في نفسه يسخن بعضه فصار مائتين في الخادج ثم اذا زال السخونة صار ماءً واحداً كما كان ، أو بأن جسماً واحداً وقع على شيء منه ضوء أولاً في جسم آخر شيئاً منه انفصل قسمين كل واحد منهما متميز عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقات عادة جسماً واحداً ، أو بان جسماً اذا تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب موافاة كل حد من الحدود النير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها . فلا شك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب الا الانفصال في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر و في الخارج . نس عليه الشيخ في الشفاء بقوله و من اختصاص الذي بالفرض اختصاص المرض ببيض دون بعض حتى اذا زال ذلك المرض زال ذلك التخصيص مثل جسم ببيض لاكله او يسخن لاكله فيفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه والذي اوقع في الواهم ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج و أن القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ ان جملة في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد مجرد التوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تارة بنفسه اذا فرض في الجسم شيئاً دون شيء ، واخرى بحسب النير كما إذا كان تميزه باختلاف الاعراض . وما ذكره في قاطيعوريا من الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل . وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجى فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سبباً لانفراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن في الفرض . وربما يقول قائلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجى اذا كان المرضان سارين كما في البلقة لوجوب العنفاية بين محل السواد وبين محل البياض . واما الاعراض النير السارية كاللماسة والمعاذة فهي لا يفيد الانفصال الا في الوهم . وهذا الفرق ضيف لان العقل كما يحكم بان الاسود

قد حصل من المباحث المذكورة^(١) أن الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة إلى غير النهاية ، ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل أشكاله أيضاً كذلك ، ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الأجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح أيضاً كذلك ، وجميع ذلك أعني الأجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمي مقادير . فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريفاً بقوله «من احتمال المقادير» إذ لم يقل من حال احتمال الأجسام ، ولم يذكره تصريحاً لأنه لم يبين وجودها بعد ، ثم نبه أن حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة ؛ وذلك لتطابقهما في العقل فإن الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها ، وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فإذا لحركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزى ولا زمان . ويتبين من ذلك أن قسمة الحركة والزمان إلى ماض ومستقبل وحال لا تصح لأن الحال حد

غير الابيض كذلك يحكم بان المحسوس غير غير المحسوس وان المعادى غير غير المعادى فان اورث هذا الاختلاف انفصالا خارجيا لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ، ولعله استهواه ما وجدته في بعض نسخ الاشارات «واما باختلاف عرضين قارين كما في البلغة، وغفل عن جملة اختلاف المرضين سواء كانا قارين او غير قارين في اعداد القسمة الفرضية حيث يتكلم على مذهب ذيقراطيس . فالصواب ان يقال الانفصال اما في الخارج كما بانك والقطع أوفى الوهم فاما بواسطة شئ آخر كما باختلاف الاعراض اولا بواسطة شئ آخر كما بالوهم والقرض ، واذا ثبت أن الجسم لا يتألف عن احاد لا تقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما أن يكون قابلا لانقسامات متناهية ، أو قابلا لانقسامات غير متناهية والاول باطل والالانتهت القسمة الى آحاد غير قابلة للانقسام ، وقد ظهر بطلانه بان ماعلى يمينه يلاقى منه غير ما يلقى ماعلى يساره فتعين أن يكون قابلا لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم أن يكون قابلا لانقسامات الغير المتناهية الفكية فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا لانقسام الوهمي فمن اليبين أن حجب الوسط الطرفين لا يقتضى انقسامه في الخارج بل في الوهم انما اللازم قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلها خصها بالذكر . ثم لو زعم زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه ، ومن الجائز ان يكون قابلا لانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا لانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذيقراطيس وسيأتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرناه في اختلاف عرضين . م

(١) قوله «قد حصل من المباحث المذكورة» مساق الكلام يستدعي تقديم [تمهيد] مقدمتين الاولى لارتياح في ان الجسم محنوف بسطوح فما بينها هو مجرد الجسم الطبيعي أو شيئا من الجسم الطبيعي

مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل ، والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون أجزاء لها وإلا لكان التصنيف تثلثيا بل هي موجودات مغايرة لماهي حدوده بالنوع. فإذن قد ظهر فساد الحجية المذكورة على إثبات الجزء .

وكمية سارية فيه وهي الجسم التعليمي استدل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمة الواحدة تجمل تارة كرة واخرى مربعا ، وكالما، الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلاخفاء في ان ذلك الجسم باق وبينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان له ثمن ثم اذا جعل مربعا يبطل ذلك الثمن ويحصل ثمن اخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امر ان أحدها بان لا يختلف والاخر زائل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا اما يتم لو ثبت ان الاجسام التي يختلف اشكالها متصله في نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام المحسوسة الامر كما ويكون اختلاف اشكاله لا تتقال الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله . واما المقدمة الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في سائر الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهاقها في كل جهة ينتهي بمرض السطح لانه لا ارتفاع منها جهة يبقى امتداده في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يذهب في جهة الى غير النهاية بل ينتهي في اى جهة ينتهي يبقى امتداده في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهاقه النقطة فالجسم التعليمي يقف عند السطح وهو يقف عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الاخر بل عارض له من حيث انتهاقه. واذا عرفت هذا فنقول : لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل القسمة الى غير النهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم باقسام الطبيعي ، وان يكون الخط والسطح كذلك لانها عارضة له. وفيه منع لان اقسام العمل اما يوجب اقسام العمل لو كان من الاعراض السارية والسطح والخط ليس كذلك و ايضا اتصال هذه المقادير غير لازم لما بيننا ان اختلاف الاعراض لا توجب الاقسام الخارجى فجاز أن يكون المقادير مشتملة على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لاجزه له أصلا ثم انك ما علمت فيما سبق الا ان الجسم متصل في نفسه محتمل للقسمة لغير نهاية وما كنت تعلم ان هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محتملة للقسمة لغير المتناهية فكان الواجب ان يقول معاملة من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير اورد اللازم و اراد الملزوم فقال معاملة من حال احتمال المقادير بدله قوله من حال احتمال الجسم تبيينها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح باللازمة فلم يقل ستعلم مما علمته من حال احتمال الجسم قسمة لغير نهاية ان مقاديره كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باعتبار المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير و لم يثبت بعد و انقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا لا تقسامات غير متناهية وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للتقسيمات الغير المتناهية لان الحركة والمسافة والزمان متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يفرض في المسافة افترض بازائه قطع في الحركة و في الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها والحركة الى ثلثها ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة لغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية .

❖ (إشارة) ❖

❖ (قد علمت أن للجسم مقداراً نخينامتصلاً) ❖

المقصود من هذا الفصل إثبات الهيولى^(١) للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية ، وبحسب الإصطلاح هو الكمية المنتصلة التي تتناول الجسم والخط ، والنخن اسم لحشوما بين السطوح ، وللأمر الذي يقابله رقة القوام فالنخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي ، وعلى ما يقابل الرقيق من الأجسام والمراد ههنا المعنى الأول والاتصال يدل على معنيين : أحدهما صفة لشيء لا يقاسه إلى غيره وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء تشترك في الحدود ، والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي ، وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال أيضاً ، وقد

(١) قوله والمقصود من هذا الفصل إثبات الهيولى ، قد علمت أن الجسم متصل واحد في نفسه فاما أن يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي امكن ان يفرض فيها ابعاد ثلاثة متقاطعة ، واما أن يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء آخر يقبلها ويقبل الانفصال وهو هو بعينه فذهب القدماء كالفلاطون وشيعته إلى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل وهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البنية ، وذهب جماعة من التأخرين كالشيخ وغيره إلى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية و شيء آخر قابل لها وهو الهيولى فاخر ما ينحل اليه الاجسام اجسام بسيطة عند افلاطون ، و اجزاء غير اجسام عند غيره إما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ ، وإما جواهر فردة عند الاخرين . والفرض من هذا الفصل اثبات الهيولى فالمقدار هو الكمية لغة ، والكمية المتصلة اصطلاحاً [والنخن القول [مقولان] بالاشتراك على معنيين : على حشوما بين السطوح ، وعلى الامر الذي يقابله رقة القوام اي غلظ القوام وفي نسخة اخرى وعلى حشو ما بين السطوح اذا كان صلب الانفصال وهو غلظ القوام والامر الذي يقابله رقة القوام فالنخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصله عن الخط والسطح ، وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام . فان قلت : الجسم التعليمي هو حشو ما بين السطوح لا ذو حشو انا ذو الحشو الجسم الطبيعي فالاولى ان يفسر النخن بكون الشيء حشواً بين السطوح حتى يستقيم فنقول : المراد بالحشو ههنا المصدر لا غير المصدر وهو التغلل والتوسط بين السطوح ، واما المتخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي فلذا حمله ايضاً على غلظ القوام لاعلى الغليظ والاتصال يقال بالاشتراك على معنيين . غير اضافي وهو كون الشيء بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء يشترك في الحدود ، والحد المشترك بين الشيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية لآخر ، ومعنى الكلام أنه يكون بحيث إذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين قسميه كما إذا فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه ، أو

يقال لهذه الصورة أيضا اتصال وامتداد بالمجاء ويقال للجسم بحسب ذلك متصل . و ثانيهما صفة لشيء ، بقياسه إلى غيره ، وهو أيضا بمعنيين : أحدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار إنه متصل بالثاني بهذا المعنى . والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم إنه متصل بالثاني بهذا المعنى . والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس إلى الغير فنقل بحسب الإصطلاح إلى الأول . ولما تقرر هذا فنقول : المقدار في قول الشيخ « مقدار انخيمات صلا » ينبغي أن يحمل على اللغوى لثلا يتكرر المتصل ، والتخين على ما هو فصل الجسم التعليمي ، والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل . وحيث أن يكون المجموع هو الجسم التعليمي لأنه كمية متصلة تخينة ، وإنما قدم التخين لأنه أعرف ؛ فإن القائلين بالجزء يعترفون بشخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله ، وتقديم الأعراف في الأقوال الشارحة أولى ، و المقدار التخين المتصل أعنى الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر ، وذلك

فرض انقسام السطح يحصل خط وهو حدمشترك بين قسميه ، او فرض انقسام الخط تحدث نقطة وهى مشتركة بين قسميه . والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلاثة امور : أحدها فصل الكم يفصله عن الكم المنفصل الذى هو العدد ، وثانيها الصورة الجسمية وإنما يطلق المتصل عليها لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل فسميت به تسمية للملزوم باسم اللازم ، و ثالثها الجسم وإنما اطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذوالاتصال وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال على الصورة أيضا اطلاق اسم اللازم على اللزوم ، ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة الجسمية اطلق المتصل على الجسم لانه ذو اتصال حيثئذ . واضافى وهو امران : اتحاد النهايات وهو كون الشيء يتحرك بحركة اخرى ، وهي هنا معنى آخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا اجزاء بالقوة لكن لالزام المعنى الاول ملازمة مساوية اكفى به فالمقدار فى قول الشيخ ارىد به الكم لا الكم المتصل والالكان المتصل بده مكرراً مستدركا وهو جنس للجسم التعليمي ، والمتصل فصل له يفصله عن العدد ، والتخين فصل آخر يفصله عن الخط والسطح ، ويكون المجموع هو الجسم التعليمي . فكانه قال قد علمت أن للجسم جسماً تعليمياً فاقام حده مقامه وكان ساء لا يقول المتصل أعم من التخين وقد تقرر فى صفة التهديدان الأعم يجب تقديمه فما باله أخره عن التخين . اجاب بانه لما حاول تفهيم مناظره ب أعنى القائلين بالجزء وكان التخين عندهم أعرف قدمه لان الإعراف أقدم فى التعريف . فان قلت : كيف قال علمت أن للجسم مقدراً تخيناً متصلًا وما علمنا ذلك فيما قبل . اجاب فقال بلى معلوم مما ذكر من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك فى كونه ذا كمية وتجانة فهناك كمية متصلة تخينة .

لأنه يتبدّل في الجسم الواحد بتبدّل أشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعباً مثلاً فهو [أمر] عارض للجسم ، ويكون معنى قول الشيخ قد علمت أنّ للجسم الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمي ، وإنما قال قد علمت ذلك مع أنّ إثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لأنه أثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً في نفسه كما هو عند الحسن وكان كونه ذا كميّة وذا نخانة أمراً يبيّننا غير متنازع فيه ولا محتاج إلى برهان ، ومجموع هذه المعاني أعني كون الجسم ذا كميّة و نخانة و اتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فأذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم . فإن قيل : بم يعرف أنّ الجسميّة شيء مغاير لهذه الأمور فإنه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن إثباتها له . قلنا : كونه موجوداً لافي موضوع أعني جوهرية أوضح شيء له وهو مغاير لهذه الأمور و كونه

فان قلت : هب أن هيئنا كمية متصلة تخيّن هي الجسم التعليمي لكنه لا يكفي ذلك في علمنا بان للجسم جسماً تعليمياً وإنما كان كذلك لوعلمنا مغايرته للجسم التعليمي لانه ما لم يعرف مغايرته إياه لم يمكن اثباته له و الا لزم اثبات الشيء لنفسه لكننا علمنا ذلك فيما قبل فلا يصح قوله قد علمت . أجاب بان من الواضح البين أن الجسم جوهر وهذه الامور أي الكمية المتصلة التخينة أعراض فمن البين الواضح انه مغاير لها والجلي الواضح في معرض العلوم فكأننا كنا علمناه فيما سبق ، و على هذا يكون قوله بعد ذلك و كونه شيئاً من شأنه الجسم التعليمي الخ مستدركاً زائداً لتنام الكلام وونه لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدراك غير تام لان الكمية المتصلة التخينة على تقدير أنها هي الجسم [التعليمي] كيف يكون عرضاً فانبات المغايرة بمرضيتها مصادرة على المطلوب ، بل الاوجه في هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم أوضح شيء له و كونه ذا جسم تعليمي أمر غير جوهرية يتحصل به جوهرية ، ومن العلوم بالبدية المغايرة بين الشيء و مبه فصله . لانا نقول : هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد لفظاً ومعنى : أما لفظاً فلان الواو في قوله و كونه شيئاً من شأنه لاعمى له حينئذ فالواجب أن يكون بالفاء ليكون بياناً للمغايرة ، و أمامنى فلان الجسم التعليمي عرض والمأخوذ من العرض لا يكون فصلاً جوهرياً ، وايضا فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للإبعاد والان هو ذوالجسم التعليمي فلنكم بين القولين ، وقد سمعت كلامي ذلك والاصوب ان يقال لنا علمنا أن الجسم متصل واحد في نفسه ، و علمنا تبدل الاشكال عليه مع بقائه بعينه جزماً بأن هناك أمراً و أمراً مختلفاً هو الجسم التعليمي فكان علمنا باتصال الجسم كافيّاً في علمنا بان للجسم جسماً تعليمياً : وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا . لا يقال : هذه المقدمة لا دخل لها في الاستدلال فيكون مستدركاً . لانا نقول : كما ان المطلوب من الدليل ان في الجسم شيئاً غير صورته الجسمية كذلك مطلوب منه ان ذلك الشيء غير صورة صورتها أعني الجسم التعليمي وذلك يتوقف على أن للجسم جسماً تعليمياً . م

شيئاً من شأنه أن يكون ذا جسم تعليمي أمر غير جوهرية وهو فصله الذي يتحصل به جوهرية .

قوله :

﴿ وأنه قد يعرض له انفصال وانفكك ﴾^(١)

الإفصال أعم من الانفكك كما مر ذكره . قال الفاضل الشارح : أحترز بلطفة قد المفيدة لجزية الحكم عن الأفلاك . وأقول : هذا غير مستقيم لأن الأفلاك قد يعرض

(١) قوله « وأنه قد يعرض له انفصال وانفكك » قال الإمام : قد يفيد الجزية و إنما اورد الحكم جزئياً لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال كالأفلاك . و فيه نظر لان لفظه قد ليس يفيد الاتبعيض الاوقات لا تبعيض الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لان بعض الاجسام يعرض له الانفصال . واعترض الشارح بان الأفلاك أيضاً يعرض لها الانفصال وقله الوهمي ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان كما يجي . بيانه . و هو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكك أيضاً والفلك ليس يقبل الانفصال الانفككي . ثم قال : والصواب انه إنما جعل الحكم جزئياً لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب أن يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطره عليه اسباب الانفصال والا لحصل جميع الانفصالات المسكنة في الجسم بالفعل وانه محال وهذا ايضا بناء على أن قد يفيد جزية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام أن الجسم متصل واحد في نفسه قابل للانفصال فاذا طره عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها بل يبطل ويحدث هويتان اخريان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدث هوية اخرى اتصالية فلا بد هناك من أمر يكون محلاً لتلك الهوية الاتصالية تارة وللويتين الاتصاليتين اخرى و هو هويته الا ان في اثبات هذا اشكالا لجواز أن يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها بنعدم ويحدث هويتان اخريان ويتصلان و يحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول به العظيم أفلاطون . ومما يؤيد هذا الاحتمال أن الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متفاوتة على ذوايا قائمة فيكون متجيزة بذاتها والتميز بذاته يجب أن يكون قائما بذاته وكان في منتهى مكابرة . ووجه النقص عن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الجسمين متصلين او اتصلا جسما واحدا فلا يمكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة و حدث متصلان اخران أو انه ما بالكلية وحدث متصل واحد من لاشي . فانا ندرك بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انعدامها واتصالها فاذا وجب أن يكون هناك امر موجود باق في الحالين ، وذلك الامر ليس هو تلك الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامهما بالاصل فتعين أن يكون هناك أمر وراء الهوية الاتصالية يتوارد عليه هي والهويتان الاتصاليتان فدقيق النظر هو الذي أوجب أن يكون التميز بذاته قائما بغيره . لا يباق هذا مشترك الالتزام

لها الانفصال بأحد معانيه أعنى الوهميّ ولأجل ذلك يتناولها هذا البرهان على مايجيء،
بيانه . فالصواب أن يقال إنّه جعل الحكم جزئياً لأنّ بعض الأجسام من الفلكيّات
وغيرها غير منفصل للكونه غير قابل للإفصال بل لعدم أسباب الانفصال الخارجي فيه ،
ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم ، وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة
فيه على ما مرّ .

على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه لانه إذا انفصل الجسم المتصل إلى جسامين متصلين فلا يغلو
إما أن يكون مادة هذا هي مادة ذاك أو لا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد بالشخص موجوداً
في حيزين موصوفين بجسمين وانه محال بالضرورة ، وان كان مادة هذا غير مادة ذاك فاما ان يكون المادتان
موجودتين بالفعل في ذلك الجسم المتصل فيكون مشتتاً على اجزاء بالفعل وقد فرضناه متصلاً في نفسه
وهذا خلف ، واما ان لا يكونان موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فاندمت مادة الجسم المتصل
بانعدام اتصاله وهو انعدام الجسم بالكلية لانا نقول المادة شخص هو عنده الانفصال هو عند الاتصال لكنه
ليس واحداً ولا متمداً في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متمد عنه الاتصاليين . اذا ثبت
هذا التصوير فنقول : لانسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان
مشتتاً على اجزاء بالفعل واما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما
موجودتان في مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه . هذا كله إذا قلنا
بان الجسم غير مشتت على الاجزاء بالفعل أما إذا قلنا باشتتاله على الاجزاء لكان اتصاله عبارة عن
اجتماع الاجزاء وانفصاله عن تفرق الاجزاء ، والامر الثابت في العالين هو الاجزاء فلا يثبت هيولى
والصورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل ، وتقديره حسب ما ذكره ان الجسم متصل في
نفسه قد يمرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون
للجسم قوة الانفصال لكن هوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال لاستعالة انصاف الشيء بمقابلته
فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية يقبل الاتصال والانفصال وهو الهيولى . قوله « و يعلم ان
المتصل لذاته غير القابل للاتصال » الانفصال « اراد بالمتصل لذاته الصورة الجسمية فانها متصلة
بذاتها اي ملزوم للجسم التعليمي على ما عرفت في الدرس السابق وذلك الامتداد اشارة الى الهوية
الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هي الباقية بينها مع توارد المقادير ولو
قلنا المراد به الجسم التعليمي الذي هو ايضا متصل بذاته لكان البرهان بعاله فانه يمكن أن يقال لما
كان في الجسم قوة الانفصال والجسم التعليمي ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شيء آخر له
قوة الانفصال والاتصال الا ان الحق حملته على الصورة الجسمية اذا المطلوب ان في الجسم شيئاً غير
الصورة الجسمية لا أن ذلك الشيء غير مقدارها فالكلام ليس في اثبات المغايرة بين الهيولى و
صورة الصورة اي الجسم التعليمي بل في المغايرة بين الهيولى والصورة . وفيه منح لجواز ان
يكون المغايرتان مطلوبتين بل للدلالة لا يتم الا بهما جميعاً لانه في الصورة الجسمية لا يجب أن يكون
هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي . واما قال قولا لا يكون هو بينه الموصوف بالأمريين
جميعاً لان القابل بالحقيقة لا بد ان يجتمع مع المقبول ولهذا لم يقل فيما قيل فانه قد يقبل انفصالاً
بل قد يمرض له الانفصال . م

قوله :

﴿ وتعلم أن المتصل بذاته غير القابل للإتصال و الانفصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين ﴾

يريد بالمتصل بذاته هيئنا الصورة الجسمية ، وهي التي من شأنها الإتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الإمتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعباً ومشكلاً بسائر الأشكال ، والدليل على أن اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل أن المقادير أعراض بهذه العبارة: أمّا الجسم الذي هو الكمّ فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة . ولو حمل المتصل بذاته هيئنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على إثبات الهيولي بحاله إلا أن الحق ما ذكرناه ، ويريد بالقابل للإتصال و الانفصال الهيولي ، وإنما قيد المتصل بالذات لأن المادة أيضاً متصلة ولكن بغيرها أعنى بالصورة ، و إنما قيد التابل للإتصال و الانفصال بقوله «قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين» لأن القابل للإتصال و الانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى الذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ، ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذي يطره عليه أحدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفاً بالطاريء كالصورة التي تنعدم هويتها الإتصالية عند طريان الانفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة بالإتصال فإن الإتصال لا يقبل الانفصال ولا الإتصال لأنه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلاً لعدمه ، ولو قبل الإتصال لكان الشيء قابلاً لنفسه .

قوله :

﴿ فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول ^(١) بالفعل وغير هيئته وصورته ﴾

(١) قوله « فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول » كلام الشارحين صريح في ان المقبول هو الإتصال و بيانها لإثبات المغايرة بين القوة والوجود يدل على ان المقبول هو الانفصال فبينهما منافاة . والجواب عنه ان الانفصال إذا طره فالمقبول ليس نفس الانفصال لانه عدم وعدمه لا يكون مقبولاً بل المقبول بالحقيقة اما هو الجهتان العادتان عند الانفصال فلا يكون المقبول عند الانفصال إلا الصورة الجسمية ، وهيئتها الشكل التابع لوجودها ، و صورتها الجسم التعليمي اما اولاً فلانه

قوّة الشيء، بمعنى إمكان وجوده، وإمكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوّة الانفصال قبل وجوده أى في حال الإتّصال وبين وجود الانفصال المناهية للإتّصال ظاهرة، والموصوف بتلك القوّة ليس هو الإتّصال على ما سبق فهو شيء غير الإتّصال قابل للإتّصال والإفصال وهو الهوى فالمقبول هيئتها هو الصورة الجسميّة وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فإنّه كالصورة للصورة الجسميّة، وهذا أيضا يدلّ على أن الشيخ إنّما أراد بالمتصل بذاته الصورة الجسميّة دون المقدار. قال الفاضل الشارح: قوله «فإذن قوّة هذا القبول غير وجود المقبول» نتيجة قياس مذکور بالقوّة وذلك أنّه ذكر أنّ بعض الأجسام يحدث له الإفصال فينبغي أن يضاف إليه وكلّ ما يحدث فقوّة حدوده حاصله قبل حدوثه، وكلّ ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء. حتّى ينتج فإذن قوّة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وإنّما اقتصر على المقدّمه الأولى لوضوح الباقيتين. ثمّ قال:

مثال للصورة الجسميّة مساؤها في جميع اقطارها حتّى كانه قالب لها، واما تانيا فلان الاجسام التعليميّة قد يتوارد على الصورة الجسميّة وهى هي كما ان الصورة الجسميّة يتوارد على الهوى وهى هي بينهما، وهذا يدلّ ايضا على ان الشيخ انما عني بالمتصل بذاته الصورة الجسميّة لانه لو اراد به الجسم التعليمي لم يكن حمل صورته عليه ويبقى بلا معنى، وانتخبير بانه انما يتم لو كان المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول على ما فسرته هو الصورة الجسميّة عند الانفصال والمتصل بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون المقبول الصورة الجسميّة ان يكون المتصل بذاته أيضا الصورة الجسميّة قال الامام: هيئتها امران: أحدهما أن قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه نتيجة قياس مذکور فما ذلك القياس، و ثانيهما أنه وإن كان حقا أن قوة القبول غير وجود المقبول لكن لاحاجة في اثبات المطلوب إلى ذلك لانا إذا بينا أن الجسم يعرض له الانفصال والقابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر يقبل الانفصال من غير احتياج إلى بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وفعله. والجواب عن الاول فظاهر عن الشرح. وعن الثاني ان اثبات الهوى لا يمكن الا بتلك النتيجة لانا اذا قلنا الجسم يعرض له الانفصال فانه انما يمكن اثبات المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والعدم لا يحتاج الى محلا موجود، اما اذا بينا ان قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتى فيستدعى لامحالة محلا وليس هو الاتصال فثبت شيء آخر هو الهوى. قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القبول نتيجة قياس مذکور بالقوة فلا حاجة الى تقدير هذا القياس اذا المغايرة بين القوة والوجود بالفعل، ظاهر وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى واما ان المطلوب لا يحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما محضا

وإثبات المادة لا يمكن إلا بهذه النتيجة لأننا إن قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محلّ وليس محله إلا اتصال فلا بدّ من شيء آخر كان غير صحيح ، لأنّ الانفصال عدم الإتصال عمّا من شأنه أن يتّصل ، والأموال العدميّة لا تستدعي عملاً ثابتاً فلا بدّ من بيان مغايرة قوّة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدّمات ، ثمّ بيان أنّها ثبوتية بأنّها من الأمور الإضافيّة التي تستدعي عملاً حتّى إذا بينّا أنّ ذلك المحلّ ليس هو الإتصال ثبت شيء آخر هو الهويولى . وأقول : في هذا الكلام موضع نظر لأنّ أعدام الملكات ليست أعداماً صرفة فهي تستدعي معالماً ثابتة كالملكات والإنفصال لمّا كان عدم الإتصال عمّا من شأنه أن يتّصل على ما قال فقد أثبت محله وهو الذى من شأنه أن يتّصل . والحقّ أنّ مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوّة الانفصال للإنفصال في كلامه هو إدخال ما لا ينفصل بالفعل في الإحتياج إلى القابل ليكون البرهان كلياً ، وأيضاً التنبيه على وجود القابل للإنفصال قبل طريانه وبعده إذ لا يؤهّم الإستدلال

بل عدم ملكة و أعدام الملكات لها عظم من الوجود : لا يقال : لانسلم ان الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الا اذوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلاً موجوداً لانا نقول : قديتين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالرة بل هو انعدام الاتصال عن شيء في ذلك المتصل من شأنه الاتصال فلا بد له من امر كان موصوفا بالاتصال فيكون موصوفا باتصالين ، و اما بيان المغايرة بين القوة والوجود فله فائدتان : إحدبهما إدخال ما لا ينفصل بالفعل في الإحتياج الى الهويولى لان قوة الانفصال اذا استدعى وجود الهويولى و كل جسم من الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهويولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان كلياً وفيه نظر: لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤالان التاليان لهذا الفصل غير موجبهين . على ان ما ثبت الهويولى ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكى وليس كل جسم له قوة الانفصال الانفكاكى والتفصيل هناك انا ذكرنا ان وجود الانفصالات ثلاثة الفك ، واختلاف الوضمين ، والوهم والفرض فالانفصال الانفكاكى لما كان رافعا لاتصال الجسم فى الخارج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له و اما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس برفع الاتصال فى الخارج فلا يستدعى شيئاً آخر فى الخارج بل فى الوهم . اللهم الا اذا ثبت ان الانفصال الوهمى مستلزم للانفصال الانفكاكى ولم يثبت بمد ، و اما اختلاف العرضين فان قلنا إنه يوجب الانفصال فى الخارج فهو يثبت الهويولى والافلا . الفائدة الثانية : انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهويولى فربما يسبق بالضرورة الى الوهم ان وجود الهويولى يفرض بحالة الانفصال بخلاف امكان الانفصال فانه لما اوجب وجود الهويولى ثبت وجود الهويولى قبل وجود الانفصال أيضاً و هذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال . وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق الوهم ان الهويولى موجودة حال عدم الانفصال فقط على ان الكلام ليس فى اثبات قوة الانفصال بل فى

بوجود الإِنْفِصَالِ عَلَى وجود القابل له فيظنّ أنّه إنّما يحدث حال الإِحتِياجِ إليه من غير أن يستمر وجوده .

قوله :

﴿ وتلك القوّة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذى عند الإِنْفِصَالِ يعدم ويوجد غيره وعند عود الإِتِّصَالِ يعود مثله متجدّداً ﴾

المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو ذوات اتصال واحد متعيّن . ثمّ إذا طره الإِنْفِصَالُ زال ذلك الإِتِّصَالُ الواحد المتعيّن فانعدم ذلك المتصل وحدث اتّصالان آخران بالشخص ومتمّصلان آخران بحسبهما فهو عند الإِنْفِصَالِ قد عدم ووجد غيره وعند عود

المقابلة بين قوّة الإِنْفِصَالِ والصورة الجسمية عند حدوث الإِنْفِصَالِ ما ذكره الشارحان لا يعطى إلا الغائمة الاولى فالسؤال بان كما كان . و اعلم ان قوله فاذن قوّة هذا القبول مشتبه على ثلاث مقدمات أحدها ان قوّة قبول الإِنْفِصَالِ غير وجود الإِنْفِصَالِ . و ثانيها ان قوّة قبول الإِنْفِصَالِ غير الشكل . و ثالثها ان قوّة قبول الإِنْفِصَالِ غير المقدار . و المقدمة الاولى و ان فرضنا ان لها مدخلا فى الاستدلال الا ان المقدمتين الاخرتين لا مدخل لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتها . و العجب من الشارحين انها بالغوا فى توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر المقدمتان الاخرتان لهما بالبال . و ايضا قوله و تلك القوّة لغير ما هو المتصل بذاته مفن عن قوله و انت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال و الإِنْفِصَالِ . و الصواب فى توجيه الكلام بان يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية او الجسم التعليمى ، و بالمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الإِنْفِصَالِ لا بعد الإِنْفِصَالِ فان للجسم قبل حدوث الإِنْفِصَالِ امرين امكان قبول الإِنْفِصَالِ و مقبول بالفعل هو الصورة الجسمية و اما الإِنْفِصَالُ فهو ليس بمقبول بالفعل فى هذا الحال بل لا يمكن . اذا عرفت هذا فنقول : الجسم يمرض له الإِنْفِصَالُ و الانفكاك و لما كان المتصل بذاته غير القابل للإِنْفِصَالِ و الاتصال فاذا يكون قوّة قبول الإِنْفِصَالِ اى محل قوّة قبول الإِنْفِصَالِ غير الصورة الجسمية و غير شكلها و غير مقدارها فانها متصلّة بذاتها و المتصل بذاته لا يقوى على قبول الإِنْفِصَالِ لانه اذا اورد الإِنْفِصَالُ انعدم المتصل بذاته فكما يبطل الجسمية و يحدث جسميتان اخريان كذلك يبطل الشكل و المقدار و يحصل شكلان و مقداران آخران فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للإِنْفِصَالِ استحال ان يكون الذى يمكن ان ينفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر آخر غير الصورة الجسمية و شكلها و مقدارها له قوّة قبول الإِنْفِصَالِ . و اليه اشار بقوله و تلك القوّة لغيره لامحالة وهو الهوى و على هذا كان ايراد الفاء مكان الواو اظهر و الاستدلال بقوّة الإِنْفِصَالِ تنبيه على أن اثبات الهوى لا يحتاج الى الإِنْفِصَالِ بالفعل فى الخارج بل يكفى فيه امكان الإِنْفِصَالِ الخارجى حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهوى و ان لم ينفصل بالفعل اصلا و سيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد . م

الإتصال يعود مثله متجدداً ولا يعود هو بعينه لأن إعادة المعدوم ممنعة فإذن الشيء الذى فيه قوة الإتصال الباقى في الأحوال جميعاً هو غير متصل بذاته وهو الهبولى . و تلخيص هذا البرهان أن نقول : لما ثبت أن الجسم لا يخلو عن إتصال ما في ذاته وأنه قابل للإفصال حال كونه متصلاً فقوة قبول الإفصال حاصلته حال الإتصال ، ونفس الإتصال ليست بقابلية للإفصال على وجه يكون حال كونها اتصالاً موصوفة بالإفصال فإذن للجسم شيء غير الإتصال به يقوى على قبول الإفصال وهو الذى ينفصل ويتصل مرة بعد أخرى فهو الهبولى . واعلم أن الأهم في هذا الباب ^(١) أن يعلم أنه لا يمكن أن يكون الإتصال والإفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق إلى أوهام المتكلمين المتشككين في وجود المادة ، وذلك لأن ذلك الشيء يجب أن يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعاً للإتصال والإفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد فلا يكون جسماً أثبتة بل هو المسمى

(١) قوله : > واعلم ان الأهم في هذا الباب > جواب سؤال ربما يورد هيئنا ويقال لا نسلم ان القابل للانفصال والاتصال هو الهبولى ولم لا يجوز أن يكون هو نفس الجسم ، والانفصال والاتصال عرضين متعاقبين عليه . وهذا السؤال بين البطلان لانا بينا ان الجسم متصل في نفسه فلاشك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام في أن الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط أو فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء اخر قابل لها ، ثم إذا أورد الانفصال ومن المعلوم بالضرورة أن تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها مع الانفصال فقد علمنا أنها ليست قابلة للانفصال قطعاً بل القابل للانفصال شيء اخر وكان السائل توهم أن الجسم هو الهبولى يتوارد عليها الإتصال والانفصال و هو توهم فاسد وأجاب الشيخ تارة بأن موضوع الإتصال والانفصال ليس بجسم ، واخرى بأن الإتصال ليس عرضاً ، أما تحرير الجواب الاول فهو أن موضوع الإتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة فموضوع الإتصال والانفصال لا يكون جسماً أما الصغرى فلان موضوع الإتصال والانفصال يجب أن لا يكون في ذاته متصلاً ولا منفصلاً ولما لم يكن في ذاته متصلاً لا يكون في ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة بالضرورة ، و أما الكبرى فظاهرة فقد بان أن الجسم في نفسه متصل قابل للانفصال أى بالجاز بمعنى أنه يمرض له الانفصال . وأما تحرير الجواب الثاني وإليه أشار بقوله والذين يجملون المتصل عرضاً فهو أن الإتصال أمر ذاتى للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته متصلاً لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة فلا يكون الإتصال عرضاً وادراً عليه وإلا تقوم الجوهر بالمرض الوارد عليه وإنه محال . وفي الجوابين نظر وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين أحدهما أن الإتصال لو كان عارضاً للجسم فانا إذا قطعنا النظر عنه فاما أن لا يكون في الجسم أجزاء فهو متصل في نفسه لم يكن اتصاله زائداً عليه وإما أن يكون فيه اجزاء فيكون

بالمادة ولا بدّ من انضياف شيء ما متصل بذاته إليه حتّى يصير جسماً فذلك الشيء، هو الصورة، والمجموع هو الجسم الذى هو فى نفسه متصل وقابل للإفصال، والذين يجعلون المتصل عرضاً على الإطلاق ينسون أن كون الجسم متصلاً فى نفسه أمر ذاتي مقوم للجسم، والجوهر لا يتقوم بالعرض. وأيضاً ينبغي أن تعلم^(١) أن الوحدة الشخصية والتعدّد الذى يقابلها أيضاً لا يعرضان للمادة إلا بعد تشخيصها المستفاد من الصورة ليوقف على أحوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة أو التعدّد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدّد الجسميّة بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها ومحوها إلى مادة توجد فى الحالتين لكان تعدّد المادة بسبب الإفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الأولى ومحوها إلى مادة أخرى ويتسلسل إلى غير ذلك من الشبه، وذلك لأنّ المادة الموجودة فى الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدّد بل إنّما تتصّف بهما عند تعاقب الصور. والفاضل الشارح عارض الشيخ بإقامة حجة على نفى الهيولى، وهي أن الهيولى على تقدير ثبوتها إن كانت متحيّزة فإمّا على سبيل الإستقلال فإذن كان حلول الجسميّة فيها جمعاً للمثلين، وأيضاً

اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء، وليس كذلك، وثانيهما أن الاتصال أمر ذاتي للجسم مقوم لان الجسم اولم يكن متصلاً فى نفسه كان فى نفسه منفصلاً متعدداً وإنه باطل ولا ينقض الوجهان بالهيولى لان الهيولى ليس لها فى نفسها وجود فضلاً عن الاجزاء. والانقسام الذى يعرض لها إنما يستفيد من الصورة الجسميّة فيكون اجزاء لها إنما هى من قبل الصورة الجسميّة لافى نفسها نعم يمكن أن يقال على الوجه الاول المراد بقولكم الجسم مع قطع النظر عن الاتصال إما ان يشتمل على الاجزاء اولاً ويشتمل أنه مشتمل على الاجزاء اولاً فى نفس الامر أو أنه مشتمل على الاجزاء اولاً بحسب ذلك الاعتبار والفرض فان اردتم الاول فلانعلم انه لو لم يشتمل على الاجزاء فى نفس الامر يلزم أن يكون متصلاً فى نفسه وإنا يلزم ذلك لو كان تجريد النظر عن العارض موجباً لرفعه وليس كذلك فجاز أن يجرد النظر عن الاتصال ويكون عارضاً له فى نفس الامر وإن اردتم الثانى فلانسلم أنه لو كان مشتملاً على الاجزاء لكان الاتصال اجتماعها وإنا يكون كذلك لو كانت الاجزاء متحققة فى نفس الامر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه الاخر لا يلزم من عدم كون أحد المتقابلين مقوماً أن يكون المقابل الاخر مقوماً فان من الجائز أن لا يكون شيء من المتقابلين مقوماً كالسواد والبياض والوحدة والكثرة وغيرها م.

(١) قوله «و أيضاً ينبغي أن يعلم» ستعلم أن الصورة علة لوجود الهيولى فالتحيز للهيولى وكونها ذات وضع والوحدة والتعدد وغيرها من العوارض لا يمرض للهيولى بالذات بل

لم تكن هي بالمحلّية أولى من الجسميّة ، وأيضاً لاحتاجت إلى هيولى أخرى ، وإما على سبيل التبعية فإذن كانت صفة للجسميّة ولم تكن الجسميّة حالة فيها . وإن لم تكن متحيّزة استحالة حلول الجسميّة المتخصصةّ بجهة فيها بالبديهة ، وهذه الحجّة غير مشتملة على أقسام منحصرة فإنّ ما لا يتحيّز على سبيل الحلول في الغير لا يجب أن يكون متحيّزاً بالإنفراد بل ربما يتحيّز بشرط حلول الغير ، ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير .

﴿ وهمٌ وتبئية ﴾

بتبعية الصورة و فرق بين الصورة وهى حالة و بين السواد مثلا و هو حال من هذا الجهة فان كون السواد مشاراً اليه بالاشارة العسية متحيّزاً إنما هو بتبعية محله و كون الهيولى مشاراً اليها متحيّزة انما هو بتبعية حالها فهى إنما يكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل يجامع الاتصال والانفصال وهى هى بعينها بغلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتيا لهما لم يجتمع مع الانفصال بل إذ اطر، عليهما الانفصال انتفيا ويحدث صورتان اخريان وجسمان اخران و الهيولى حال الانفصال هى بعينها حال الاتصال و هذا هو مناط الشبهة الموردة ههنا فان قيل لاشك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادة واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تمددت المادة فصارت مادتين لجسمين فلو كان تمدد الجسميّة بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها محوجاً الى المادة لكان تمدد المادة بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها محوجاً إلى مادة اخرى فلم جرا فنقول الصورة الجسميّة اما كانت واحدة بذاتها كان تمددها مقتضياً لغنائها لامعالة فاحتاجت الى المادة بغلاف المادة فانها ليست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تمددت لم ينعدم بل حل فيها صورتان وهى هى بعينها غاية ما فى الباب أنه كان الوحدة عارضة لها والان التمدد عارض و قدمرت الاشارة إليه غير مرة وعارض له الامام بأنه لو وجدت الهيولى فاما أن يكون متحيّزة أو لا يكون والقسمان باطلان أما الاول فلانها لو كانت متحيّزة فاما أن يكون تعبيرها بالاستقلال أو على سبيل التبعية فان كانت بالاستقلال كانت الجسميّة مثلا لها لانها أيضاً متحيّزة بالاستقلال فيكون حلول الجسميّة فيها جمعاً بين الشئين و أيضاً لا يكون أحدهما بالحالية و الاخر بالمحلّية أولى من العكس و أيضاً ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل و إن لم يحتج الى محل كانت الجسميّة غنية عن المحل لانها مثلها و ان كانت الهيولى متحيّزة تبعاً لتعيز الجسميّة كانت الهيولى صفة و الجسميّة موصوفاً اذ لو جاز أن يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا فى اللون والطعم وأغيرهما و ان كان حصولها فى العيز تبعاً لحصول الجسم فيه . و اذا كانت الهيولى صفة للجسميّة استحالة حلولها فى الهيولى . وأما الثانى فلان الهيولى لو لم يكن حاصله فى العيز لا بالاستقلال و لا بالتبعية مع أن الجسميّة مختصة بالعيز استحالة أن يكون الجسميّة حالة فى الهيولى لانا نعلم بالضرورة أن المختص بالجهة والعيز يستحيل أن يحصل فيما لا اختصاص له بالجهة و العيز والا فليجز أن يقال ان الاجسام بأسرها حالة فى ذات البارئ تعالى

﴿ ولعلك تقول ^(١) إن هذا إن لزم فأتما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيه أحسب كذلك ﴾

أقول : هذا هو الوهم . وتقريره أن يقال إنكم استدللتم بما كان وجوده لا يفكك ولا انفصال بالفعل في بعض الأجسام على كونه مقارناً للقابل ، وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الأجسام مقارنة للقابل فإن منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الأجسام الصلبة الصغيرة ، وإن كان قابلاً له بحسب التوهم .
قوله :

﴿ فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن طبيعة الإمتداد الجسماني في نفسها واحدة ﴾
هذا هو التنبيه المزبل لذلك الوهم ، وهو بتذكر مفهوم الإمتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الإمتدادية عند وجود الانفصال في الخارج ولا في الوهم ، ثم بتذكر كون كل ذي حجم يحجب وسطه طرفيه من الملاقاة واجب القبول للإفصال ولو في الوهم فإنه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الإمتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الأجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود أو الوهم له ، وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ، وتخالفاً فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصر أو ما يجري مجراه .
واعلم أن الإمتداد المذكور قديم يمكن أن يؤخذ من حيث هو عام وكلمة جنسا كان

و إن لم يكن له اختصاص بالجزء لا بالذات ولا بالبيعة والجواب أنا لا نسلم أن الهولي أو كانت متجزئة بالاستقلال كانت الجسمية مثلا لها فإن الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الهبة فاللوازم الثلاثة المذكورة غير لازمة أصلا سلمناه لكن لا نسلم أنها لو كانت متجزئة بالبيعة كانت صفة للجسمية بل هي موصوفة بها وتجزؤها بشرط حلولها . والمنعان وإن كانا وادين على القسمين من حيث البحث إلا أن القسم الأول لما كان باطلاً في النفس اقتصر على المنع الثاني وقال العجة غير مشتملة على أقسام منحصرة فإن التبعية على ثلاثة أقسام إما أن يكون متجزئاً بالاستقلال وإما أن يكون متجزئاً بالبيعة إما على سبيل الحلول في الغير أو على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تعجز الهولي بالاستقلال تعجزها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تعجزها بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع . م

(١) قوله « وهم وتنبيه وعلك » تقرير الوهم أن الدلالة المذكورة على وجود الهولي إنما تتم فيما يقبل الانفصال الانفككي وليس يجب أن يكون كل جسم كذلك فإن من الأجسام ما يمتنع فيه

أو نوعاً، وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هو خاصّ وجزميّ، وقد يمكن أن يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت إليه الإشارة في النهج الأوّل. وإنّما يكون إذا أخذ وحده موجوداً في الخارج لاشكّ في وجوده فالشيخ أخذه كذلك وأشار إليه بقوله «طبيعة الإمتداد» فإنّ الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مرّ. ولا شكّ في أنّه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع.

قوله :

﴿ وما لها من الغنى عن الغايل ، أو الحاجة إليه متشابه ﴾

وذلك لأنّ الشيء المأخوذ من حيث هو هو لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالأُمور المتقابلة معاً فإنّ اختلف فقد اختلف لكونه مأخوذاً مع أُمور تقتضي الاختلاف.

الانفكاك كالفلك . وحاصل كلام الشيخ في الجواب أن الإمتداد الجسماني طبيعة واحدة نوعية وإذا ثبت احتياجها في بعض الصور إلى المادة فليكن محتاجاً في جميع الصور إليها لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف، وإنما قلنا إن الإمتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه يختلف بالأمور الخارجية دون الفصول وكل ما اختلف بالخارجيات دون الفصول فهو طبيعة نوعية إما الكبرى فظاهراً الصغرى فلان جسمية إذا خالفت جسمية أخرى يكون لاجل ان هذه باردة وتلك حارة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور يلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة و الطبيعة الفلكية مثلا موجودة اخرى و قد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هوليس في نفسه شيئاً محصلاً مالم يتنوع بأن يكون خطأ أو سطحاً اذ ليس المقدارية موجودة والخطية موجودة اخرى بل الخطية بيمينها هي المقدارية المحولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء منفرد هو جسيمته فقط من غير زيادة وأما المقدار فلا يوجد متداراً فقط بل محتاجاً الى فصول حتى يوجد ذاتاً مقررة اما خطأ أو سطحاً. هذا ما ذكره في الشفاء . وظهر منه أن قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول بيان لنوعية الإمتداد . لا يقال لاشكّ أن الصورة الجسمية متعددة مختلفة في الخارج فاما أن يكون ما به اختلافها موجوداً في الخارج أو لا يكون فإن لم يوجد في الخارج لم يتمدد في الخارج بالضرورة وان وجد ما به الاختلاف في الخارج فاما أن يكون عين الجسمية في الخارج أو لا يكون فإن لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسم في الخارج موجودة أو ما به الاختلاف موجوداً آخر فالوجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية فيكون أمراً واحداً بالذات وبالوجود موجوداً في مجال متعددة وانه مجال بالضرورة و أما ان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج والجسمية لا يتحصل في الخارج الا بما به الاختلاف

قوله :

﴿ وإذا عرّف بعض أحوالها حاجتها إلى ما تقوم فيه عرّف أنّ طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ، ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاتها فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة ﴾

أي إذا صار بعض أحوالها وهو إمكان طريان الإيفصال عليها وامتناع وجودها مع الإيفصال معرّف فالكونها محتاجة إلى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف أنّ تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت ، ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت .

قوله :

﴿ لا أنّها طبيعة نوعيّة محصّلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول ﴾

كالمقدار لا يتقرر في الخارج إلا بفصل . إذا ثبت هذا فنقول : هب ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نسلم وجوب تساوي أفرادها في الحاجة إلى المادة وإنما يكون كذلك لو كانت محتاجة إلى المادة لذاتها وهو ممنوع لجواز أن يكون الاحتياج إليها لتخصّصها فإن الطبيعة النوعية مختلفة بالتخصّصات كما أن الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التخصّصات . لانا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة إلى المادة و قبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية و تلك الجسمية، وهذه الجسمية إنما هي طبيعة الجسمية و هذبتها فلما لم يكن للهيئة مدخل في الحاجة إلى المادة كانت الحاجة إلى المادة لا يمرضها إلا لذاتها . فان قلت اذا ثبت أن الجسمية محتاجة إلى المادة لذاتها فما الحاجة إلى بيان نوعيتها فان الطبيعة الجسمية ان اقتضت شيئاً من حيث هي فذلك الشيء لا بد أن يكون محققاً في جميع أفرادها سواء كانت طبيعة نوعية أو جنسية . فنقول ما علمنا إلا أن الجسمية الخارجية ليس احتياجها إلى المادة من جهة تشخصها و اما أن احتياجها إلى المادة من جهة فصلها فغير معلوم الوجود والانتفاء وإنما نعلمه إذا علمنا أن الجسمية طبيعة نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها إلى المادة للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في أفرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعة جنسية فانها حينئذ يكون ذواتاً مختلفة العقايق فأمكن افتراقها في اللوازم من جهة الفصول و ان لم يكن افتراقها من جهة التخصّصات . هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام قال الشارح : به الشيخ على زوال الوهم بأن يتذكر ان طبيعة الامتداد الجسماني هوية اتصالية لا يبقى مع ورود الانفصال عليها خارجاً أو وهماً ، و ان يتذكر ان كل جسم يعجب وسطه طرفيه على أن يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فلا بد أن يكون كل جسم مشتتاً على ما به

قديمنا أن الطبيعة تكون بأى الإعتبارات مادة ، وبأيتها جنسا ، وبأيتها نوعا . فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسألا نهالست بموقوفة على ماينضاف إليها محصلاإياتها نوعا ، ولامادةألا نهامقولةعلى الإمتدادات الفلكيةوالعنصريةوغير هماغهيإذن نوعية محصلة . وإنما قال « نوعية » ولم يقل نوعألا نهالإنما تصير نوعأ بانضيف معنى العموم إليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية ، وإنما ذكر اختلافها بالخارجات عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لامحالة كذلك لأن الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصيله بفصل كالناطق ، ولا يكون مقتضيا في سائر الصور له . وكأن هذا الكلام جواب عن إيراد نقض للحكم المذكور وهو أن يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الإنسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لايجوز أن يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الإنفكاك دون غيره من الأجسام . فأجاب عنه بأن الإمتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات

يقبل الانفصال إذا الحاجة إليه حينئذ ليست الالكون الجسمية هوية اتصالية مع امكان عروض الانفصال لها و الاجسام متساوية في هذا المعنى و ان كانت مختلفة في أن بعضها فلكي و بعضها عنصري إلى غير ذلك . و نحن نقول : أما أولا فليس لشيء من هذين التذكريين في تنبيهه هذا عين و لا أثر فهو شرح لا يطابق المتن بل هو ما ذكره الشارح بعينه لتعميم البرهان و كلام الشيخ شى . اخر وقد عرفته . و أما ثانيا فان عنى بقوله الاتصال لا يبقى مع الانفصال الوهمى أنه لا يبقى معه فى نفس الامر فقد بان بطلانه و إن عنى أنه لا يبقى معه فى الوهم فاللازم ليس الا وجود الهوى فى الوهم وهو غير مطلوب ، و المطلوب وجود الهوى فى الخارج و هو غير لازم سلناه لكن الاحتياج الى المادة لما كان لمدنى الجسمية فقط فما العاجة الى بيان أنها نوعية فاشمل الكلام على استدراك عظيم . و أما قوله قديمنا أن الطبيعة يكون بأى الاعتبارات فهو اشارة إلى ما ذكر فى النطق من أن الطبيعة تارة يؤخذ بشرط لا و اخرى لا بشرط فان اخذت بشرط لافهى المادة ، و إن اخذت لا بشرط فيكون إما مببهة غير محصلة و هى الجنس ، او محصلة و هى النوع فالطبيعة الجسمية ليست مادة لانها محمولة على الجسميات ولا شىء من المادة بمحمولة و ليست جنسأ لعدم توقعها على ماينضاف اليها محصلا اياها فتعين أن يكون نوعية محصلة . فان قلت لانسلم انها يتحصل بنفسها و للم لايجوز أن يكون تحصيلها بانضمام اليها من الصورة النوعية و كان الظاهر ذلك لان الجسم طبيعة جنسية إنما يتحصل و يتقرر بصورة فلكية او عنصرية . فنقول : إما ان يكون الجسمية متحصلة بنفسها فقد بيناه و إما ان الجسم جنس ففرق بين الجسم و الجسمية فان الجسمية فى الخارج موجودة و المادة

عنها فهي إن اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات عنها في جميع الأحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن أن تقتضى شيئاً من حيث هي غير محصلة، ثم إذا تحصلت بشيء انضاف إليها ودخل في وجودها المحصل فإن اقتضت شيئاً مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم يقتضه مع غيره لأنها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه، والفاضل الشارح أورد الشك أولاً في أن الجسمية طبيعة نوعية واحدة بأن ماهيتها غير معلومة والإشتراك في قبول الأبعاد الذي هو معلوم لازم لها والإشتراك في اللوازم لا يقتضى الإشتراك في الملزومات، وناقض بالوجود الذي يقتضى في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضى ذلك. وثانياً بأن الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضى وجوب الحلول بل يقتضى صحته فإذا يمكن أن لا يحدث فيه البعض الآخر والجواب عن الأول أن الإحتياج إلى القابل إنما يقتضيه الإمتداد من حيث كونه متصلًا بذاته قابلاً للإفصال والمتصل بذاته

موجودة أخرى فقد حصل منهما لامحالة موجود ثالث هو الجسم الجسمية وإن كانت متفرقة في ذاتها متأثرة في الخارج عن جميع ما ينضاف إليها من الصور والأعراض إلا أن الجسم لا يتقرر ذاتاً محصلة إلا إذا كان فلذلك أو عنصر أفلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية، ثم كأن سائلاً يقول الكلام قد تم عند قوله لأنها طبيعة نوعية فما الفائدة في قوله يختلف بالخارجات دون الفصول مع أن الطبايع النوعية لا يكون إلا كذلك. أجاب بأنه جواب للنقض بالطبيعة الجنسية فإنه لما قيل الإمتداد طبيعة نوعية واحدة فيتشابه مقتضاها أمكن أن يقال الطبيعة الجنسية أيضاً واحدة وليس يشابه مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بأن الطبيعة النوعية لما لم يختلف إلا بالخارجات فهي إذا اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات بخلاف الطبيعة الجنسية فإنها لا تقتضى شيئاً من حيث إنها غير محصلة في العقل وإنما تقتضى شيئاً إذا تحصات بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك للفصل، وهذا ليس بشيء لأنه إن اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة أنها غير محصلة في الخارج فهو ممنوع لاتحاد الجنس والنوع في الوجود وإن اراد أنها غير محصلة في العقل فلانسلم أنها لا يمكن أن يقتضى شيئاً في الخارج والكلام في الاقتضاء الخارجى وكيف يكون كذلك وهم يصرحون بأن الشيء إذا كان ثابتاً للاعم والآخر كان للاعم أولاً وبالذات وللآخر ثانياً وبالمرض فالتحيز إذا ثبت للجسم والإنسان فالقضى للتحيز هو الجسم أولاً. فقد ظهر أن الطبيعة الجنسية يمكن أن يقتضى شيئاً في الخارج. على أن الفرق ليس بين أعلى وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازه. قال الإمام: لانسلم أن طبيعة الإمتداد نوعية وذلك لانا لا نعلم منها إلا أنها جوهر قابل للأبعاد لكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز أن يكون لها حقايق

لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضى للحكم وفيه كفاية ، ولا حاجة بنا إلى ما عدها مما لانعلمه ، وعن المناقضة أنّ الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية . على ما سيجيء بيانه . وعن الثانى أنّ الطبيعة المذكورة تقتضى وجوب الحلول لما مرّ لا الإمكان المحتمل لعدم الحلول ، والشكوك التى أوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلّقة بسوء اعتبار الكليات ، وتنحلّ بمراعاة ما ذكرناه فإلا فائدة في التطويل بالإعادة .

﴿ وهم وتنبيه ﴾

﴿ أو اعلمك تقول ^(١) ليس الإمتداد الجسمانى الواحد بقابل للإنفصال البتة فإنه إنما ينفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للإقسام إلا الذى يقع بحسب الفروض والأوهام وما يشبهها ﴾

قد ذكرنا في صدر النمط أنّ الأجسام إمّا مفردة وإمّا مؤلّفة ، وذكرنا المذاهب في الأجسام المفردة بحسب الاحتمالات الأربعة ، وبقي حكم المؤلف فنقول : من

مختلفة مشتركة في هذا اللازم فإن الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات سلمناه لكن لانعلم أنها محتاجة إلى المادة في شيء من الصور فإن الثابت بالبرهان ليس إلا حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضى وجوب حلولها في المادة بل صحته فجاز ان لا يعمل في بعض الصور وإن حلت في المادة في بعض ، ثم انه مقفوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع أنها يقتضى التجرد عن المهيبة في الواجب والعروض في الممكن . وجوابه أما عن الاول فلاناو إن فرضنا أن طبيعة الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم أن لها هوية اتصالية يمكن أن يرد عليها الانفصال وقد تبين أن هذا القدر يكفي في بيان احتياجها إلى المادة فلا يضر أن لا نعلمه وبهذا يخرج الجواب عن الثانى ، وعن الثالث أن الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها ، ولما فرق بين الطبيعة النوعية والطبيعة الجنسية في جواز اقتضاها شيئاً في بعض دون بعض بخلاف النوعية أورد اشكالا وشكوكا بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع متنازة عن الفصول مهيبة ووجوداً فيكون حقيقة الانواع متماثلة مع أنها مختلفة في اللوازم وهذا متعلق بسوء اعتبار الكليات فإن الجنس والنوع والفصل متحدة في الجعل والوجود فلا يكون في الخارج اشياء متماثلة مختلفة باللوازم .

(١) قوله « وهم وتنبيه او اعلمك تقول » : النظم الطبيعي ان تقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال : الدليل المذكور . ووقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك ولا نسلم ان جسماً من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الاقسام الوهمى وانا القابل للانفكاك هو الجسم

المذاهب المتعلقة بهذا الموضوع في الأجسام المؤلفة مذهب ينسب إلى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم إن الأجسام المشاهدة ليست ببسائط على الإطلاق بل إنما هي متألّفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة، وتألّف البسائط إنما يكون بالتماسّ والتجاوز فقط، والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكأً أصلاً، وينقسم وهماً للحجّة المذكورة، ومقاديرها في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة. و ربما زعم بعضهم أن مقاديرها متساوية، وقد مال الشيخ أبو البركات البغدادي إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها، وذكر الفاضل الشارح أن القوم ذهبوا إلى أن تلك البسائط كروية الشكل. وفيه نظر لأنّ الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء أنهم يقولون إنها غير متخالفة إلا بالشكل، وإن جوهرها جوهر واحد بالطبع، وإنما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة. وذكر أن بعضهم جعل أشكال المجسّمات الخمسة المذكورة في كتاب أقليدس أشكال العناصر والفلك، ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لافائدة في إيرادها. وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتى الأجزاء إلا في تسمية الأجزاء بالأجسام وفي تجويز الإقسام الوهمى عليها. ووجه تعلّقه بهذا الموضوع أن الحجّة المذكورة في نفي الأجزاء إنما اقتضت كون كلّ ذى حجم قابلاً للإقسام الوهمى ولكن ليس بواجب أن يكون كلّ قابل للإقسام الوهمى قابلاً للإقسام الإنفكاكى، وكانت الحجّة المذكورة في إثبات الهيولى مبنية على كون الإمتداد قابلاً للإقسام الإنفكاكى فإذن لو كانت البسائط غير قابلة للإنفكاك بل إنما تتصل بالتماسّ وتنفصل بزوال التماسّ لكان إثبات المادة بالحجّة المذكورة متعذراً فهذا الوهم هو هذا المذهب. والإمتداد الجسمانيّ الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسمّيه أصحاب هذا المذهب جسماً بسيطاً واحداً.

المركب ولئن سلمنا أن شيئاً من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نسلم انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع الاجسام فان من الجائز أن يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف المنع الثاني كان اشكل منه. والاسهل في نظر التعليم أقدم فلهمذا اقدمه والسؤال مذهب ديمقراطيس فانه ذهب إلى ان مبادئ الاجسام اجسام صغار لا يقبل الانفكاك وإن كانت قابلة للانتقال الوهمى يتحرك الى الاجتماع فيحصل الاجسام والى

قوله :

«(فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن القسمة الوهميّة والفرضيّة أو الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارّين كالسواد والبياض في البلقة أو مضافين كاختلاف عمداًتين أو موازتين أو مماسّتين تحدث في المقسوم اثنيّية ما يكون طباع كل واحد من الإثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع ، وما يصحّ بين كلّ اثنين منها يصحّ بين اثنين آخرين فيصحّ إذن بين المتباينين من الإتصال الرافع للإثنيّية الإنفكاكية ما يصحّ بين المتصلين ، ويصحّ بين المتصلين من الإنفكاك الرافع للإتحاد الإتصالي ما يصحّ بين المتباينين)»

هذا هو التنبية المزبل لهذا الوهم ، وهو باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البساطت بزعمهم ، وذلك لأنّ الطبيعة المتشابهة إنّما تقتضي حيث كانت شيئاً واحداً غير مختلف فالجزء الواحد الوهميّ من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الأجزاء و ما يقتضيه الكلّ وما يقتضيه الخارج عن الكلّ الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ، ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الأربعة إمّا في الإمتناع عن قبول الإنفصال والإتصال أو في جواز قبولهما . والأوّل ظاهر الفساد ، والثاني حقّ . فإن قيل : لعلّ البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه . قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا إلى القول به في الفلك ، إنّما المقصود ههنا هو إمكان طريان الفصل والوصل على الأجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتّفقة ، وذلك يكفيها في إثبات المادّة ، والشيوخ قد خصّ القسمة الفرضيّة والتي باختلاف عرضين بالذکر لأنّ أصحاب هذا المذهب

الإفتراق فينعدم ، ومال أبو البركات إلى مثل هذا القول في الأرض بناء على أن التراب المسحوق غاية السحق إذا نشر يظهر أجزاء صفار متشابهة . وتقرير الجواب أن إمكان القسمة الوهميّة ملازم لإمكان القسمة الإنفكاكية لأنّ القسمة الوهميّة يحدث اثنيّية ما في الجزء المقسوم وهو المنفك عن الجزء الآخر فلو امتنع الإنفكاك بين قسمي الجزء المقسوم فامتنع الإنفكاك إن كان لدايتيها فليمتنع إنفكاك الجزء المقسوم عن الجزء الآخر لأن الأجزاء بأسرها متشاركة في الطبيعة وإن كان لغيرها أمكن الإنفكاك نظراً إلى الذات فلا افتراق بين الأجزاء الوهميّة والأجزاء الفعاريّة في إمكان الإنفكاك وإمكانه لا افتراق بينهما في إمكان الإتصال فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبني على تشابه الأجزاء في الطبيعة وحينئذ يكون كلاماً الزامياً خارجاً عن الحكمة .

يجوز زونهما على تلك البسائط بخلاف الفكيّة ، وقسمّ التي باختلاف عرضين إلى ما يكون بسبب عرضين قارّين إلى ما يكون بسبب عرضين إضافيّين ، وأراد بالقارّ ما للموضوع في نفسه ، وبالإضافي ما للموضوع بحسب قياسه إلى غيره ، وإنّما بسط القول بذكر هذه الأقسام لأنّ الجميع مما يجوز زونه ، ثمّ بيّن أنّ كلّ قسمة من هذه تحدث اثنيّتين في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كلّ واحد من الإثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما ممّا يوافقهما في النوع والماهيّة غير مختلفة فيما تقتضيه . وإنّما قال « طباع كلّ واحد » ولم يقل طبيعة كلّ واحد لأنّ الطباع أعمّ من الطبيعة وذلك لأنّ الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتيّة الأوليّة لكلّ شيء ، والطبيعة قد تختصّ بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أو لا وبالذات من غير إرادة ، ثمّ ذكر أنّه يلزم من ذلك أن يكون حكم المتباينين في قبول الإِتصال حكم المتصلين ، وحكم المتصلين في قبول الإِنفكاك حكم المتباينين .

قوله :

﴿ اللهم ! إلا من عائق [مانع] خارج من طبيعة الإمتداد لازم أوزائل ﴾

هذا ما أشرنا إليه من أنّ بعض الأجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الإمتداد مقارن له ، ويكون لازماً كما في الفلك أوزائلا كما في الأجسام الصغيرة الصلبة مثلا ، وكأنّنه جواب لسؤال منهم هكذا أليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكّا عن العنصر ولا تجوز زون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالهـنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الإمتداد فلم لا تجوز زون مثل ذلك في البسائط المذكورة .

فان قلت : لا أقل من أن يكون في العالم جزآن من مبادئ الاجسام بأسرها متشاركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة . فتقول : لوصح هذا فهو كلام غير ما ذكره الشارح .

والاولى أن يقال إن تلك الاجسام متحدة في الجسميّة وهذا الجسم منفك عن ذاك الجسم فلا بد أن يكون اقسامها الوهية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذاتها لان حكم الامثال واحد نعم ربما يمتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم كالصورة النوعية للفلك أوزابل كما في الجسم الصغير الصلب فانه مادام كذلك امتنع عن قبول الانفكاك و اذا زال الصغارة او الصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن ذلك لا يضر المطلوب . وقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل على انه جعل تلك

فيقال له : إنَّما نذهب إلى ذلك لمناخ وهو أنَّ الصورة الفلكية أعمى النوعية أمر مقارن للإمتداد الجسمي مانع إتياء عن قبول الإفتصال والإتصال بالغير وأتم فرضتم البسائط متشابهة الطبايع فأذن لا مانع لها من حيث هي عن الإفتصال والإتصال .

قوله :

✽ (ولعلَّ هذا العائق إذا كان لازماً طبيعياً كان لا اثنينيةً بالفعل ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه) ✽

معناه أن كلَّ نوع مادّي مستلزم لما يمنعه عن الإفتصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل أن يتعدّد أشخاصه في الوجود أى لا يكون في الوجود منه إلا شخص واحد ، وهذا معنى قوله إنَّ نوعه في شخصه ؛ وذلك لأنَّه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كلُّ واحد منهما قابلاً للإفتصال الإفتككي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه . هذا خلف . وهذا حكم كليّ نافع في العلوم الطبيعية قد انجرَّ الكلام إلى ذكره في أثناء حلِّ هذه الشبهة . واعترض الفاضل الشارح بأنَّ حجة الشيخ مبنية على أنَّ الأجسام متساوية في الماهية ، وهو ممنوع لما ذكره من قبل . وذلك سهو منه لأنَّ الشيخ بنى حجته على ماسلموه من كون البسائط متساوية في الطبع . واعترض

الاجزاء متشاركة في الحكم لاجل تشاوكها في طبيعة الامتداد وليت شعري اذا بنى الكلام على تشابه طبائع الاجزاء كيف جعل قوله هذا جواباً للسؤال بالفلك والعنصر فانه إذا قيل بعض الاجزاء ينفك عن بعض فيكون أقسامها غير مخالفة لها في امكان الانفكك لانها متشاركة في الطبيعة لم يتوجه أن يقال ان الفلك منفك عن العنصر فيمكن انفكك اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الامتداد أما لو كان بناء الكلام على المشاركة فيه يتوجه السؤال وظهر الجواب . واعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا أن كل جسم فرض من شأنه أن يتميز له عند الوهم جزآن حتى يعكفم بأن هذا جزء للجسم غير ذلك و هو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء في أن هذا الحكم إنما يصح لو أمكن أن يكون له جزآن في نفس الامر أحدهما غير الاخر فلا جسم الا اذا نظرنا الى جسدية أمكن أن يكون له جزآن في نفس الامر و هو امكان الانفصال الخارجى ، و امكان الانفصال الخارجى يستدعى المادة فكل جسم مشتمل على المادة وهو المطلوب قال الامام : لانسلم أن الاجسام متساوية في الجسمية على مامر ، ولئن سلمناه فغاية ما فى الباب ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر لكن كل منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية فجاز أن يكون شخصية كل واحد منها مائة عن ذلك وان شارك الاخر في الهوية و كيف لا يجوز ذلك و

أيضاً بأن الإمتدادات الجسميّة غير باقية عند الانفصال ومتجدّدة عند الرّتصال وهي أمور متشخصّة ولعلّها تمنع الماهيّة المشتركة عن فعلها . وجوابه أنا سلّمنا أنّ وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن وأورد اعتراضات آخر تجري مجرى هذين .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ وكلّ نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعيّ فإنّه لا يوجد للأشخاص المحتملة أن تكون لذلك النوع اثنيّية ولا كثرة تعرض ، بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد ذلك النوع إلاّ شخصاً واحداً ، وكيف يوجد اثنيّية أو كثرة لأشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعيّ ﴾

هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ، ويوجد في بعضها مترجماً بالإشارة ، وفي بعضها بلا ترجمة ، ويشبه أنّه كان حاشية فأثبت في المتن سهواً وذلك لأنّه تقرير للمسألة المذكورة . ومعناه ظاهر . قال الفاضل الشارح في شرحه : كلّ ماهيّة إمّا أن يكون نفس تصوّرها مانعة عن الشركة فأذن لا يحصل منها إلاّ شخص واحد ، أو لا يكون وإذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زامداً على الماهيّة فذلك الزائد إن كان لازماً لم يحصل منها إلاّ شخص واحد لا يقبل الانفكاك ، وإلاّ

عندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم الجسمية التي كانت موجودة وحدت جسميتان اخريان ، ثم اذا اتصلتا زالت الجسميتان وحدت جسمية اخرى فقد صح الاتصال على نصفى الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على الجسمين وامتنع على نصفى الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن شخصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك هيبتنا أيضاً . و الجواب ظاهر والنظر فى القصة أن الهية لا تتناول الجزئين الحقيقي اذا الهية مشتقة عما هي ، وهي التي يقال في جواب ماهو والقول في جواب ماهو لا يكون الا كلياً . نعم لو عنى بالهية الامر او الشيء كانت القصة صحيحة الا انه خلاف المتعارف والتخلخل والتكاثف يطلقان فى المشهور على انتفاش الاجزاء و اندماجها و فى الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخلة شيء فيه ويصغر من غير نقص شيء منه فاراد بيان امكان الحقيقتين وذلك أنه ثبت أن للجسم هيولى و الهولى لا مقدار لها فى نفسها فيكون نسبة جميع المقادير إليها على السواء فجاز أن يكون الهولى فى وقت مقدرة بمقدار أصغر و فى آخر بمقدار أكبر . أولابرى أنه اذا مس الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذى يبقى فيها و زاد فى مقداره لامتناع الغلاء . م

فيلزم الخلف . وفي مصدر هذه القسمة نظر لأنّ الماهية المعقولة لا يكون نفس تصوّرها مانعة عن الشركة إلا إذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه .

﴿ تذييب ﴾

﴿ أليس قد بان لك أنّ المقدار من حيث هو مقدار أو الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما تقوم معه ، ويكون صورة فيه ، ويكون ذلك هيوليها و شيئاً هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له فاعرفها ولا تستبعد أن لا يتخصّص في بعض الأشياء قبولها لقد رمعين دون ما هو أكبر أو أصغر منه ﴾

يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكائف الحقيقيين . قال الفاضل الشارح : هذه المسئلة تفريع على إثبات الهيولى ، وإذ لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذييباً ، والمشهور عند الجمهور أنّ العظيم لا يصير صغيراً إلا إذا كان أجزؤه منتقشه فتندمج أو يتحلل بعض الأجزاء ، وينفصل ، والصغير لا يصير عظيماً إلا بالعكس . وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدّاً فالشيخ أزال ذلك الإستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدّرة في نفسها ، وكون المقادير إليها متساوية النسب فإن ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراً والعكس ، وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكائف لأنّ هيولى الفلك أيضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وإزالة الإستبعاد ، ولذلك قال الشيخ « ولا نستبعد » واحترز عن الفلك بقوله « أن لا يتخصّص في بعض الأشياء » ويوجد في بعض النسخ بعد قوله « ولا صورة جرمية له » ولتكن هذه هي الهيولى الأولى وقبدها بالأولى لأنّ مادّة كلّ مركّب تكون هيولاه وإن كان جسماً .

﴿ إشارة ﴾

﴿ يجب أن يكون محققاً عندك أنّه لا يمتدّ بعد في ملاء أو خلاء إن جاز وجوده إلى غير النهاية وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدئه واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد ، ومن الجائز أن يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ، ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير النهاية فيكون

هناك إمكان زيادات على أوّل تفاوت يفرض بغير نهاية ، ولأنّ كلّ زيادة توجد فإنّها مع المزيد عليه قد توجد في واحد ، وأنّه زيادات امكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن ، وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حدّ ليس للزائد عليه إمكان) ✽

هذه مسئلة تناهى الأبعاد وهى إحدى المقاصد في العلم الطبيعي^(١) ، وهى أيضاً مبدئه لمسائل أخرى : منها مسئلة إثبات محدّد الجهات كما سيأتي بعد وهى أيضاً من الطبيعيات ، ومنها مسئلة امتناع انفكك الصورة وما يتبعها أعنى المقدار عن الهولوى وهى من علم ما بعد الطبيعة وليبان هذه المسئلة وأوردتها هي هنا . وقد دلّ بقوله «يحب أن يكون محققةً عندك» على أنّها إحدى المطالب الجليلة .

قال الفاضل الشارح : لما بيّن الشيخ أنّ الجسم مر كّب من الهولوى والصورة

(١) قوله وهذه مسئلة تناهى الأبعاد وهى إحدى المقاصد في العلم الطبيعي ، هي هنا مباحث خمسة : الاول أن تناهى الأبعاد من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لماتيين من أن العلم الطبيعي باحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة ، وتناهى الأبعاد عارض يعرض الاجسام من جهة المادة فيكون البحث عنه من العلم الطبيعي . الثاني أن اثبات محدّد الجهات موقوف على تناهى الأبعاد لأنها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدد موجوداً . الثالث أن اثبات المحدد الجهات من مسائل الطبيعي و كان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه يبحث عن الوجود إلا أنهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدود وبعضها متحدد ، وتحديد الجهات وتحدها لا يتصوران إلا في الجسم وفي المادة . الرابع أن بيان امتناع انفكك الصورة عن المادة مبني على هذه المسئلة و عن قريب ما يتبين مما يقوله الامام . الخامس أن امتناع انفكك الصورة عن المادة من علم ما بعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لامن خواص الاجسام . قال الامام : كان الشيخ يتكلم في اثبات الهولوى و سينتكلم بعد في أحكام الهولوى والصورة فكيف أدرج هذه المسئلة في البين وهى غريبة عن أحكام الهولوى . و أجاب بأنه لما بين تركيب الجسم من الهولوى والصورة أراد بعد ذلك أن يبين أن الصورة لا ينفك عن الهولوى ، ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة و كان البرهان الذي يقبّه على امتناع انفكك الصورة عن المادة هو أن كل جسم متناه و كل متناه مشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا ينفك عن المادة فلا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهى الأبعاد . نحن نقول : لما تبين أن كل جسم مشتمل على الهولوى فقد تبين أن الصورة الجسمية لا ينفك عن الهولوى بل هو عند التحقيق عين تلك الدعوى و قد ذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة برهان الهولوى بهذه العبارة فقد بان من هذه أن الصورة الجسمية من حيث هى صورة جسمية محتاجة الى المادة ، و في هذا الكتاب جواباً عن السؤال الاول أن الطبيعة الجسمية نوعية وهى محتاجة في بعض الصور الى

أراد بعد ذلك أن يبين امتناع انفكك الصورة عن الهولي ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل إلا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها . وهذه حجة عول عليها أفلاطون في أن الأبعاد لا تفارق المادة فإن الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيئات الشفاء أنه ليس يجوز أن يكون بعد قائم لافي مادة لأنه إما أن يكون متناهياً أو غير متناه والثاني باطل لأن وجود بعد غير متناه محال وإذا كان متناهياً فانحصاره في حد محدود و شكل مقدر ليس إلا لانفعال عرض له من خارج لانفس طبيعته ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال .

ثم قال وهذه المسئلة أعنى إثبات تناهي الأبعاد مبنية على أربعة مقدمات : الأولى^(١) أن الأبعاد الغير المتناهية لولم تكن متمتعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة

المادة فتكون محتاجة في جميع الصور الى المادة . و جوابا عن السؤال الثاني أن الجسمية قابلة للانفصال الوهمي و كل قابل للانفصال الوهمي قابل للانفصال الانفككي فهو مشتمل على المادة وهذا كله صريح في أن الصورة لا تنفك عن الهولي فكيف أراد أن يبينه بعد ذلك . و قل لي اذا كان المراد ذلك فأى حاجة إلى بيان لزوم الشكل . أولم يكف في ذلك أن يقال الجسم اذا كان متناهياً يكون منحصرأ في حد معين و انحصاره في حد معين لا يكون الا لانقطاعه و انفصاله و الانفصال اما يكون من قبيل المادة و العجب العجيب أن المقدمات التي و تباهيست تستلزم الا أن الجسم مشتمل على المادة : فلو كفى في بيان أن الجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات و الا بطل الكلام بالكلية . و الوجه العمير بهيوار النظر الصحيح أن يقول لما ثبت أن الاجسام مركبة من المادة و الصورة و لا شك أنها مشتركة في عوارض أراد أن يبين أن بعضها اما يمرضها بمشاركة من المادة كالنهاي و التشكل و المقدار ، و أن بعضها اما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع و التحيز لكن مالم ينضح أن النهاي و التشكل يمرض الاجسام لم يبين أن عروضة للمشاركة فلهدامت الحاجة الى بيان تناهي الابعاد و لما كان كلامه أولا في اثبات المادة أردفه ببيان عوارض المادة ليزداد التصديق بالمادة ظهورا و تحقيقا ، ثم بين عوارض الصورة في فصل تالي لتلك الفصول ، ثم فرع عليه امتناع تجرد الهولي عن الصورة كما سيرد عليك شيئا فشيئا . م

(١) قوله « وهذه المسألة أعنى تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى » الدلالة المذكورة على اثبات تناهي الابعاد كانت في سالف الزمان أن قال قوم لو أمكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليهما غير متناهيين لكنهما كلما يتندان يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزداد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهية

امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقى مثلث يمتدّان إلى غير النهاية ،
والثانية أنه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون
البعد الأوّل ذراعاً والثاني زائداً عليه بنصف ذراع و الثالث زائداً على الثاني أيضاً
بنصف ذراع وهلمّ جرّاً ، وينبغي أن تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد

محصوراً بين حاصرين و انه محال . واعترض عليه الشيخ في الشفاء باننا لا نسلم أنه يلزم منه
وجود بعد بين الغطين غير متناه غاية ما في الباب أن يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم
أن يكون هناك بعد زايد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر
متناه والتزايد على المتناهي بقدر متناه لا بد أن يكون متناهيًا وهذا كالمعد يقبل الزيادة الى غير
النهاية مع أن كل مرتبة من مراتبه في النظام الغير المتناهي عدد متناه لا يزيد على مرتبة اخرى
تحتها الا بواحد ، ثم قال وإن اشتهى احدييان أن لا يمدن بعد غير متناه فليفرض على الغطين الذاتيةين
نقطتين متقابلين وليصل بينهما بخط يكون وترًا زاوية التقاطع فلو كان ذهاب الغطين في زيادة
البعد الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بشير نهاية ويفرض تلك الزيادات
متساوية فلما كان كل زيادة يوجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه فيلزم أن يكون بعد يوجد فيه
زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زائداً على البعد الاول بما لانهاية له فيكون
غير متناه فيلزم الخلف . و أقول : المنح المذكور غير ساقط فان اللازم ليس إلا وجود زيادات غير
متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا
يزيد على آخر الا بقدر واحد متناه ، وأيضا اما أن يثبت بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
أو لا يثبت ، فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية أو متناقصة لانها
زيادات مقدارية كلما يزداد يزيد القدار فلما ازدادت الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير متناه
بالضرورة ، وان لم يثبت تبين الخلف سواء تساوت الزيادات أو تناقصت فلا فائدة في فرض تساوي
الزيادات ، و يمكن أن تحقق كلام الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال : اذا فرضنا نقطتين
متقابلتين على الغطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وترًا زاوية التقاطع ثم فرضنا
بعداً اخر يزيد عليه بقدر ثم اخر متزايدة بذلك القدر فكلما امتد الغطان يزيد البعد لكن امتداد الغطين
الى غير النهاية فيكون البعد يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد على الاصل نسبة عدد
الزيادات الى عدد الزيادات ضرورة أن عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرض
الزيادات متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات الغير
المتناهية المتساوية على البعد الاصل ، وايضا كلما يزيد عدد الابعاد يزيد البعد ولما كان ترايد
الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى
زيادة كنسبة عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهي الى المتناهي ، وايضا نسبة زيادة الاصل كنسبة
زيادة الامتداد على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية أما اذا
كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا يكون محفوظة حينئذ ، ومنهم من فرض تزايد الانفراج

بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول . الأثرى أننا إذا نصّفنا خطأ وجعلنا أحد نصفيه أصلاً وزدنا عليه نصف النصف الآخر ، ثم نصّف النصف الباقي و هلمّ جرّاً إلى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للإقسامات الغير المتناهية فإذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها إلى الأصل غير

بقدر تزايد الخطين حتى لو امتد الغطان الى غير النهاية يزيد الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي بين الحاصرين انحصاراً ظاهراً ثم سأل نفسه ان الحال انما يلزم من فرض لاتناهي الابعاد ومع فرض السابقين على ذلك الوجه و لا يلزم منه استحالة اللاتناهي فن الجايز استحالة السابقين على ذلك الوجه . واجابه بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات فامكان السابقين المذكورين ظاهر فانا اذا قسمنا جسماً مستديراً كالترس بستة اقسام متساوية وبخرج الخطوط الى غير النهاية فينقسم سعة العالم بستة اقسام و كل خطين منها هما الساقان على ذلك الوجه لان زاويتها مثلثا قائمة فاذا فرضنا بعداً بينهما في اى موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين فيكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة فيكون مثلث متساوي الاضلاع فقد ظهر ان كل انفراج بين الخطين انما هو بقدر امتدادهما فاما أن يكون متناهياً فمجموع الستة متناه ، أو يكون غير متناه فيلزم انحصار مالا يتناهي بين حاصرين . واقول : لاحاجة الى فرض الجسم المستدير بل كل نقطة يفرض يمكن أن يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون الزوايا متساوية فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم سعة العالم ستة اقسام و يلزم الخلف لكن الطريقة التي سلكها الشيخ أدق و اشمل لانه يكفي فيها أن تزايد الابعاد على نسبة زيادة الامتداد ولا يحتاج الى انها يتزايد مثل زيادة الامتداد . و اذ عرفت هذا فلنرجع الى شرح الشرح : أما قوله والثانية أنه يجوز ان يوجد بينهما أبعاد متزايدة بقدر واحد فاعلم أن الزايد اما على سبيل التساوى أو على سبيل التناقص أو على سبيل التزايد ، والتزايد على سبيل التناقص لا يفيد لانا نريد أن نقول الامتداد ان لو كانا غير متناهيين لكانت الابعاد المفروضة بينهما غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد الغير المتناهي محصوراً بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية متناصرة لم يجب ان يكون البعد المشتمل عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطأ بقدر شبر و يجعل الخط الاول نصف شبر ثم نضيف النصف الباقي و نزيد على البعد الاول حتى يكون بعداً ثانياً ثم نصف النصف و نزيد على البعد الباقي فيصير بعداً ثالثاً و هكذا يمكن تنصيف الباقي الى غير النهاية لان الخط قابل للاقسام إلى ما لا يتناهي ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شبراً واحداً بل انقص من شبر واحد ، وأما اذا كان التزايد على سبيل التساوى فهو يفيد المطلوب وانا اقتصر عليه لان المثل موجود في الزائد فاذا علم أن المطلوب يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من الزايد بالطريق الاولى فلما كان حال الزايد معلوماً من المثل بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلاً للقسمه الى غير

متناهية ، و الأصل يتزايد لا إلى نهاية مع أنه لا ينتهي إلى مساواة الخطّ الأوّل المنصّف فثبت أنّ هذه الزيادات إذا كانت تتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية أن يصير المزيد عليه غير متناه أمّا إذا كانت بقدر واحد أو كانت متزايدة فال المطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد ، النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج جميع الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول ضرورة أن المقدار يزداد بحسب الإدياد الاجزاء فإذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا ينتهي محصوراً بين حاصرين وهو الخاف فالاولى أن يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لأنه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين من أن وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يبين الا اذا تحقق النسبة في تزايد الابعاد فالنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعظم النسبة وان أفاد المطلوب ايضاً الا أنه لما حصل المطلوب بمجرد المثل ظاهراً لم يحتاج الى فرض ذلك الزائد ، وأما قوله و آية زيادات أمكنت فالامام زعم أنه قضية موضوعها آية زيادات أمكنت و محمولها فيمكن أن يكون هناك بعد ، والمعنى أن تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لابد أن يكون هناك بعد مشتمل عليها بأسرها و يبين هذه القضية بقوله والاف يكون امكان وقوع الابعاد ، ونقل الشارح أن معناها كل واحدة من الزيادات يمكن أن يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة يوجد فانها مع الزائد عليها قد وجدتهى واحد مع مزيد فيه وهو المزيد عليه ولا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بياناً لها نعم لا يبقى لقوله و آية معنى على ذلك التفسير بل الواجب أن يقال والزيادات الممكنة ، وأما الشارح فقد نصب آية زيادات فيكون عطفاً على كل زيادة يوجد وعلى هذا يكون المعنى أن كل زيادة يفرض وكل مجموع زيادات أى مجموع كان فى بعد واحد أما أن كل زيادة يفرض فهى مع الزائد عليه فى بعد فظاهر و أما أن كل مجموع زيادات فلانا اذا فرضنا عشر زيادات فى عشرة أبعاد فلا بد أن يكون مجموع تلك الزيادات العشر فى بعد فوقها وهو البعد العادى عشر و لما كان كل زيادة وكل مجموع فى بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية وهو معنى قوله ويمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن وظهر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لان حشواً زائداً لاملل للام ولان فائدة ويمكن أن يقال الواو فى آية زيادات تصحيف والاصل كان فأية فهو ممل لان وحاصل كلامه انه لابد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية فى بعد فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية فى بعد إلا أنه زاد بقسمين الاول منهما مستدرك اذ يكفى أن يقال إما أن يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر ولا يوجد وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك فلاحاجة إلى بيان كونه محصوراً بين حاصرين اللهم إلا اذا أراد التزام محال آخر وحيث لا ينتج اللازمة

الثالثة أنه يجوز أن يفرض بين الإمتدادين هذه الأبعاد المتزايدة بقدر واحد إلى غير النهاية فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغيرنهاية ، الرابعة أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد أخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه . ونرجع إلى المتن فنقول : إنما قيّد الخلاء في صدر الفصل بقوله « إن جاز وجوده » لأن الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيًا بل يصح أن يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيًا . قوله « وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان » إلى قوله « يتزايد » بيان المقدمة الأولى . قوله « ومن الجائز أن يفرض بينهما » إلى قوله « من الزيادات » إشارة إلى المقدمة الثانية . قوله « ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد » إلى قوله « بغيرنهاية » إشارة إلى المقدمة الثالثة . قوله « ولأن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد في واحد » إشارة إلى المقدمة الرابعة .

قال : ثم شرع في تركيب الحجّة عنها بقوله « وأية زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن » شروع في الحجّة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فإنما يمكن أن يشتمل عليها بعد . ويبين هذه القضية بقوله « وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد » .

بين عدم البعد وأعظم الأبعاد والمطلوب ذلك ، ولو حاول ملاحظة ما في الكتاب لقال إيمان لا يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية أو يكون ، وهما محالان : أما الأول فلأنه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد لم يكن جميع الزيادات في بعد لم يكن بعض تلك الزيادات في بعد فيكون بعد لا يكون زيادة في آخر فهو آخر الأبعاد وحينئذ ينقطع الإمتدادان عنده وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف ، وأما الثاني فلأنه يلزم أن يكون ما لا ينتهي محصوراً بين حاصرين واليه أشار بقوله فتبين أن يكون هناك إمكان أن يوجد بعد بين الإمتدادين . وتحرير النسخ أن يقال لا نسلم أنه إذا كان كل واحد من الزيادات في بعد يجب أن يكون جميع الزيادات في بعد لجواز أن لا يكون الحكم على كل واحد حكماً على الكل المجموعى فان قلت : أولم يكن كل الزيادات في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد . فنقول : لا نسلم إذا لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم أن لا يكون بعضها في بعد بل اللازم أن المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا تستلزم السالبة الجزئية . لا يقال : إذا لم يكن جميع الزيادات في بعد فاما أن لا يكون شيء منها في بعد أو

أقول : ويحتمل أن يكون قوله « وأية زيادات أمكنت » متعلقاً بما جعله مقدّمة رابعة أي وأية زيادات أمكنت إذا أخذت معافاً نّها أيضاً تكون موجودة مع المزيد عليه في بعد واحد ويكون قوله « فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معلّلة بقوله « ولأنّ كلّ زيادة » فيكون هذا الفاء جواباً لذلك اللام . ويكون تقدير الكلام « ولأنّ كلّ واحد من الزيادات وكلّ مجموع منها موجود في بعد فإذن يمكن أن يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية . وعلى الوجه الذي فسّره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله « ولأنّ » معلل ولا لإيراد لفظة « أنّ » وجه .

قال : وتركّب البرهان أن يقال : إمّا أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية أو لا يكون ، والثاني باطل لأنّه لا يخلو إمّا أن يوجد بين الإمتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر أو لا يوجد ، والأوّل يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل ، والثاني يقتضى أن لا يكون هناك زيادة إلا وهي حاصلة في بعد آخر فإذن صدق على كلّ زيادة أنّها حاصلة في بعد ، ومتى صدق على كلّ واحدة أنّها حاصلة في غيره صدق على المجموع أنّها حصل في بعد فإذن وجب أن يفرض بين الإمتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصوراً بين حاصرين . هذا خلف . فثبت أن القول بالنهاية الأبعاد يؤدّي إلى أقسام كلّها باطلة .

يكون بعضها في بعد بعضها لا ، وأياً ما كان تصدق السالبة الجزئية . لانا نقول : لا نسلم الحصر لجواز سائر الشيء عن المجموع وإثباته لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبهه هذا الرفيف و يسمه هذه الدار والكل ليس كذلك . وأجاب الشاوح بأن الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات في بعد يكون كل واحد من الزيادات في بعد حتى يرد المنع ؛ بل علله بكون كل زيادة وكل مجموع في بعد فلو وجد مجموع الزيادات الغير المتناهية وجب أن يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد . وفيه نظر لانه إن أراد بالمجموع المتناهي فسلم أن كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم منه أن يكون مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد ، وان أراد به مطلق المجموع سواء كان متناهي أو غير متناه فلا نسلم أن كل مجموع في بعد والفرض لا يقتضيه فكيف يسلم الكلية من منح الشخصية ، ولو ثبت هذه المقدمة كفت في اثبات هذا المطلوب فلم يكن الى قوله كل زيادة في بعد ، ولوالى قوله فيكون إمكان وقوع الأبعاد وما بعده من المقدمات حاجة اصلاً . ولست أدري كيف يبين تلك الملازمة أي بين عدم البعد الغير المتناهي وأعظم الأبعاد فان بينها بما نقل عن الامام

قال: وجمفع هذه المقدماء جلففة إءا مقدمءة زاءءة وهى قولنا لءاكان كلّ واءءة من تلك الزفءاءء ءاصلة فى بعء وءب أن فكون الكلّ ءاصلا فى بعء فانّ للمطالب أن فطالب عفله بالءلفل . وهذء المقدمءة إن أمكن إءبائها بالبرهان اسءمرّ البرهان وإءاسء .

وأقول : إنءه لم فءعل كون الكلّ ءاصلا فى بعء معللاً بكون كلّ واءء ءاصلا فى بعء فقط بل فءعله معللاً بكون كلّ واءء و كلّ مءموء فمكن أن فوءءاً فءا ءاصلا فى بعء . والفاضل الشارء لءا فءعل قوله «وأءة زفءاءء أمءء» فرمءعلق بالمقدمءة الرابءة ءصل له من تفسير المءءور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمءة فر فرلففة . وأما على الوجه الذى فسءرناه فلفس كذلك لأنءه إذا نءب ءصول كلّ مءموء موءوء فى بعء و كان مءموء الزفءاءء الفر المءناهفة مءموءاً موءوءاً وءب ءصوله أيضاً فى بعء .

ثمّ قال : لءا كانت هذه القفضفة فءنى ءءكم بوءوء بعء فءءمل على جمفع الزفءاءء فر ففءفة قصد إءبائها باءال فقفضها وهوقوله « وإءا ففكون إءكان وقوع الأبعاء إلى

وهو أنه لو لم فوءء بعء فءءمل على جمفع الزفءاءء وءب فوءوء بعء لا فكون فوقه بعء آءر ولا فكون زفءة فى بعء آءر وإءا كان كل زفءة فى بعء آءر ففكون جمفع الزفءاءء فى بعءوهو مءال فالمنء واءء ، وكذلك ما ذكرناه من أنه لو لم فوءء جمفع الزفءاءء فى بعء فبعض الزفءاءء لا فكون فى بعء لءواز أن فكون كل زفءة فى بعء ولا فكون الجمفع فى بعء ، وأما أن كل مءموء زفءاءء فى بعء على فقءفر التسلم لا فءل على الملاءمة فما ذكره الشارء لا فءنطابق له على المءنءاصلا ، وءءق فى هذا المقام أن فوجه الكلام من الإءءاء مءءءا لو لم فكن الإبعاء مءناهفة ءازان فوءءاء مءءءان فر مءناهفم فرءرءان من نقءة واءءة لا فزال البءء بفنهما فءزافء وءاز أن فكون فزافء الإبعاء المءزافءة بقءر واءء إلى فر المءناهفة فءفءء فكون الزفءاءء المءسافءة ذاءءة إلى فر المءناهفة و لأن كل زفءة فى بعء فلا بءأن فوءء بعء فءءمل على الزفءاءء الفر المءناهفة فانه لو لم فوءء بعء فءءمل على تلك الزفءاءء فلزم فوءوء بعء لا فمكن الزفءة عفله و ذلك لأنه إن لم فكن فى الإبعاء الفر المءناهفة زفءة بعء فر مءناه فكل زفءة بعء فرض فكون نسبءه إلى زفءة بعء آءر نسبة المءناهفى إلى المءناهفى لكن نسبة كل زفءة بعء إلى آءر نسبة بعء عءء الزفءاءء إلى عءء الزفءاءء ففكون نسبة عءء الزفءاءء إلى عءء الزفءاءء نسبة المءناهفى إلى المءناهفى ففكون عءء الزفءاءء مءناهفاً ، وأيضاً لما كان زفءة البءء على نسبة عءء الزفءاءء فاذا كان عءء الزفءاءء فر مءناه كان زفءة البءء فر مءناهفة بالفرورءة و فءمءس بعءس القفض إلى أنه لو لم فكن بعء فى

حدّ ليس للزائد عليه إمكان ، قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى أنّه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب أن يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر ، وحينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون إمكان الأبعاد المفروضة بينهما محدوداً بحدّ معين لا يمكن أن يوجد ما هو أزيد منه .

قوله :

﴿ فيكون إنّما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة ﴾

يعنى يلزم من ذلك أن لا يوجد بعد مشتمل إلا على عدد محصور متناه من جملة الأبعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة .

قوله :

﴿ فيصير البعدين الإمتدادين محدوداً في التزايد عند حدّ لا يتجاوزه في العظم ﴾

الإبعاد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون في بد آخر وهو أعظم الأبعاد وحينئذ ينقطع الإمتدادان والا كان هناك بعد أعظم مما فرض أعظم الأبعاد فتعين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون مالا يتناهى محصوراً بين حاصرين وانه محال فان قلت : اذن ثبت تناهى الزيادات وآخراً لإبعاد وقد فرضناهما غير متناهيين فهو خلاف المفروض فأى حاجة الى ما بعده من المقدمات . فنقول : لم يقتصر الشيخ على ذلك بل أزم خلف ثالثاً وانما انزم الخلف الثالث دون الاولين لان الخلف الثالث انما يتبين بعد تعيين الخلفين الاولين فهو دال عليهما دون العكس فان قلت : المحال لا يلزم الايمن المجموع و من الجائز أن يكون المجموع محالاً مع امكان كل واحد من آحاده فلا يلزم استحالة عدم تناهى الأبعاد . فنقول : نحن نعلم بالضرورة أن المحال مانسأ لإيمن فرض عدم تناهى الأبعاد كأنه قيل لو كانت الأبعاد غير متناهية يلزم أن يوجد في الصورة المفروضة بين الإمتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم محال فاللزوم مثله . وقد تبين مما قررناه أن تصوير البرهان لا يحتاج إلا على ثلاث مقدمات لانه لما فرض أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الإبعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعاً لما يلزم منه عدم تناهى الزيادات بالفعل و أن يكون كل زيادة في بعد ، وأن قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض ابتداء شروعه في الحجية ، وأن قوله لان كل زيادة يوجد كاف في تمليل وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم أن لا يكون بعض الزيادات في بعد وقد صرحنا بهذا التمليل عبارة الشفاء ، وأن قوله فيكون انما يمكن وجود البعد

أي إذا كان لا إمكان الأبعاد التي تفرض بينهما نهاية وجب أن ينتهي البعد بينهما إلى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه .

قوله :

(و هناك ينقطع لا محالة الإمتدادان ولا ينفذان بعده)

أي إذا انتهى إلى بعد لا يوجد أعظم منه فقد وجب انقطاعهما .

قوله :

*(وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود . و

ذلك محال)*

أي إن لم ينقطع الإمتداد ان فقد يوجد بعد أعظم مما فرض أنه أعظم الأبعاد و حينئذ يوجد بعد يشتمل على أكثر من الجملة المنتهية التي فرضنا أنه لا يمكن الإشتغال على أكثر منها . وهو محال . فقوله « و هو ذلك المحدود » أي أكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الأول قال: فظهر من جملة ذلك أنه لولم يصر بعد واحد

المشتمل على محدود أي لا يمكن الا وجود بعد مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المنتهية لادخل له في الاستدلال و ان كان لازماً ، و أن قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدوداً في التزايد تكرار لقوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان . فان قيل ؛ هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو آخر الابعاد لانها يتوقف على وجود بعد يشتمل على الزيادات الغير المنتهية وهو آخر الابعاد فانه لو كان فوقه بعد لم يكن مشتملاً على جميع تلك الزيادات لكن وجود آخر الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فاذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب . والجواب أن تناهي الامتدادين انما يلزم من عدم تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما أن يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات اولايكون ، و أبأما كان يلزم أن يكون الامتدادان متناهيين هذا خلف . قال الشارح : اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات مشتملة عليه ولا يلزم منه أن يكون بعض الزيادات غير مشتمل عليها لان السلب الجزئي نقيض الإيجاب الكلي لا نقيض ايجاب الكل بخلاف الجواب المسعوى فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد يكون بعض الزيادات غير موجود في بعد لان السالبة الجزئية نقيض السوجة الكلية .

و اعلم أن هذا البرهان لا يدل الاعلى امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض أما امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يفرجان من نقطة واحدة و يفرجان متزايداً إلى غير النهاية ضرورة توقف إمكان

مشتملا على الزيادات الغير المنتهية لرم انقطاع الإمتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتماداً على فهم المتعلم .

قوله :

﴿ فتبين أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بعد بين الإمتدادين الأولين فيه تلك

الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين . هذا محال ﴾ .

ومعناه ظاهر . قال : فإن قيل : الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الأبعاد وذلك

لا يمكن إلا مع فرض تنهاى الإمتدادين إذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد إلا وفوقه

بعد فلا بعد هو آخر الأبعاد فإذا دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن إثباتها إلا بعد

إثبات المطلوب . فنقول : لاشك أننا إذا فرضنا الأبعاد غير منتهية لم يمكن أن يشار

إلى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المنتهية و لكن ذلك لا يضرنا ؛

لأننا نقول : القول بكونهما غير متناهيين يؤدى إلى القول بكونهما متناهيين فيكون

خلفا ؛ وذلك لأننا نقول : إما أن يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات أو لا يكون ،

انفراجهما كذلك على اللاتناهى فى العرض و على هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة إحاطة العدد الواحد بالحدود بالشيء و ذلك يتوقف على تنهاى الامتداد الجسماني فى سائر الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة بأحد البرهانين الاخرين .

و أما برهان المسامته فهو أنا إذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه و تحركت الكرة حتى زالت الموازاة إلى المسامته فلا بد أن يوجد فى الخط الغير المنتهى نقطة هى أول نقطة المسامته لكنه محال فى الخط الغير المنتهى أما بيان الشرطية فلان المسامته ما كانت ثم حصلت فيكون لها أول بالضرورة ، و أما استعجاله التالى فلو جهين أحدهما أن كل نقطة يفرض فى الخط الغير المنتهى هى أول نقطة المسامته يكون المسامته معها بزوايه حادثة فى المركز و الزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامته بزوايه أصغر منها قبل المسامته بتلك الزاوية وهى مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة ، و الثانى أن المسامته مع أى نقطة يفرض يكون بعركة و كل حركة منقسمة الى غير النهاية و المسامته ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها فما فرض أول نقطة المسامته لا يكون أول نقطة المسامته هذا خلف . ونحن نقول : بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم نحرك القطر الى الموازاة و جب أن يكون فى الخط الغير المنتهى نقطة هى آخر نقطة المسامته و هو باطل . بيان الملازمة أن المسامته كانت وما بقيت فلا بد أن يكون لها نهاية ، و أما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض فى الخط الغير المنتهى أنها آخر نقطة المسامته فالمسامته مع

فإن كان فوجب أن لا يكون بعد آخر فوجه لأنه لو كان بعد فوجه لما كان مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوجه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات ، وإن لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه ، و الذي هو غير مشتمل عليه و جب أن يكون آخر الأبعاد إذ لو لم يكن آخر الأبعاد لكان فوجه بعد آخر ، و لكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه . هذا خلف . فثبت أن الشك المذكور مؤكّد لهذه الحجّة . أقول : هذا القسم الأخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة للزوم فإن تطرّق خلل إلى هذا الكلام فإنما يكون منه . وقد ذكر هذا الفاضل في جواب اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى : هي أن كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية إما أن يكون حاصلها في بعد آخر فوجه أولا يكون ، فإن لم تكن كل زيادة حاصلها في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد آخر إذ لو كان لكانت موجودة فيه فيحينئذ قد انقطعا و كانا متناهيين ، وإن

النقطة التي فوقها بعد المسامته معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت المسامته فكل سمت مسامته فبينه و بين سمت الموازاة زاوية و حركة للقطر قطعاً فالمسامته ببعض تلك الزاوية أو ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامته بهما فمافرضناه آخر نقطة المسامته لا يكون آخر نقطة المسامته وهو محال . فاذا كان ذلك البرهان برهان المسامته فليس هذا برهان الموازاة .

فان قيل : الاعتراض عليه من وجوه الاول أن ما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان اللازمة لانه لو تحرك القطر لم يوجب أن يكون في الخط الغير المنتهى نقطة هي أول نقطة المسامته أو آخر نقطة المسامته لان مسامته القطر إنما يكون بزواية و حركة منقسمتين فكل نقطة تفرض أول نقطة المسامته أو آخرها لم يكن أولاً و آخراً .

الثاني أن هذه الدلالة يتوقف على انقسام الزاوية والحركة إلى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الأبعاد لانا إذا فرضنا أطول الأبعاد أعنى قطر العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة إلى المسامته يحدث زاوية في المركز وليفرض أن المسامته بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامته ببعضها قبل المسامته بأكملها ولا بد أن يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية إلى غير النهاية كانت هناك مسامات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر مستمداً إلى غير النهاية .

الثالث أنا لانسلم أن المسامته ببعض الزاوية قبل المسامته مع النقطة المفروضة وإنما يكون

كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فإمّا أن يكون الكلّ حاصلا في بعد أولايكون ، و محال أن لا يكون لأننا قدينا أن البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الأول مع مجموع تلك الزيادات إلى البعد العاشر فظاهر أن تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين : الأول أن ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين ، الثاني أن البعد المشتمل على جميع الزيادات إن كان فوقه آخر فهو غير مشتمل على الجميع لأنه لا يشتمل على ما فوقه ، وإن لم يكن فوقه بعد آخر انقطع الإمتدادان فالقول بالنهاية الإمتدادين يفضى إلى أقسام كلها باطلة ، والغرض من إيرادنا أن تالي المتصلة المذكورة أعنى وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد ، وهيهنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة للزوم بخلاف تلك ، وإنما بقي الإلتباس هيهنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكلّ حاصلا في بعد على ما مر ذكره . فهذا ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع ، وإنما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لأنه بذل المجهود فيه .

كذلك لو كان هناك مسامحة ببعض الزاوية وإنما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل والشبهة إنما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ، ولو كان كذلك لا يمنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة إلى نصف القوس قبل الحركة إلى كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها والحركة إلى نصف نصفها قبل الحركة إلى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وإنه محال .

والجواب عن الاول أن لزوم نقيض التالى لا يبطل اللازمة فان لاتناهى الابعاد محال والمحال جاز أن يستلزم النقيضين . على أنا نقول : لو كانت الابعاد غير متناهية وتحركت القطر من الموازاة الى المسامحة فاما أن يوجد أول نقطة المسامحة في الخط الغير المتناهى أولا يوجد وكلاهما محال وعلى هذا بطل الاعتراض بالكلية .

وعن الاخرين بأن الاحكام المذكورة وان كانت أحكاما وهمية الا أنها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كساير الهندسيات فليس المدعى إلا أنه لا بد للمسامحة العادة من أول نقطة في الوهم لكن لا يمتين نقطة في الخط النير المتناهى للاولية بخلاف الخط المتناهى .

وأما برهان التطبيق وهو أن يفرض خط غير متناه من أحد الطرفين دون الاخر ويفصل من الطرف المتناهى مقدار ذراع فيحصل في الدهن خطان غير متناهيين أحدهما زايد على الاخر بذراع فإذا

قوله :

﴿وقد تستبان استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أو لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية﴾

الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب أن يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة يسامتها القطر و يستحيل أن يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف ، و الوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبنى على تطبيق خط غير متناه من إحدى جهتيه دون الأخرى على ما يبقى منه بعد أن يفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما منه ، و بيان امتناع تساويهما لا امتناع كون الجزء مساوياً للكل ، و امتناع التفاوت في الجهة التي تنهاى فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران .

﴿إشارة﴾

﴿فقد بان لك أن الإمتداد الجسماني^(١) يلزمه التناهي فيلزمه الشكل أعنى

في الوجود﴾

قابلنا الذراع الاول من الخط الزايد بالذراع الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما أن يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزايد ذراع من الخط الناقص أولا فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع ساوى الجزء الكل والا فالتفاوت بينهما إما في جانب التناهي وهو محال لفرض التطبيق ، واما في الجانب الاخر فينتهي الناقص بالضرورة و الزايد لا يزيد عليه الا بقدر متناه فالغطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين و إنه محال ، وإن فرض الخط غير متناه من الطرفين يقسم حتى يحصل خطان غير متناهيين من أحد الطرفين و يساق الكلام في كل منهما ، و يمكن أن يتصور على أى خط كان غير متناه من الطرفين أو من أحدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين يزيد أحدهما على الآخر بابين النقطتين و تبين تناهيهما بالتطبيق . م

(١) قوله « فقد بان لك أن الإمتداد الجسماني » تقريره على مجازاة الشرح أن الإمتداد الجسماني ملزوم للشكل و الشكل ملزوم للمادة ، أما بيان الاول فهو أن الشكل عرفه أقليدس بأنه ما أحاط به حد واحد أو حدود ، أما ما أحاط به حد واحد فكالدائرة فانها لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها ، واما ما أحاط به حدود فكالثلاث فقد أحاط به أضلاعه الثلاثة . وفي

يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسميّة عن الهيولى فيبين أولاً لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهى ثم بنى البرهان عليه ، أمّا بيان الأول فهو أن الشكل وإن قيل في تعريفه إنّه ما أحاط به حدّ أو حدود لكنّه إذا حقّق كان ماهيّة من الكيفيات المختصة بالكميّات ، والحدّ في هذا الموضع هو النهاية ، وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة إحاطتها به فإن الشيء المتناهى يلزمه أن يكون ذا شكل والإمتداد الجسمانيّ متناهٍ فهو ذو شكل وهذا معنى قوله « فقد بان لك أن الإمتداد الجسمانيّ يلزمه التناهى فيلزمه الشكل » وفائدة قوله « أعنى في الوجود » أن الإمتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لأنّه يمكن أن يتصور غير متناهٍ وحينئذ لا يكون ذا شكل بل إنّما يستلزمه من حيث إنّه في الوجود لا ينفك عن شكلٍ ما لوجوب تناهيه .

قوله :

﴿ فلا يدخلو إمّا أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه ، أو يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثّر فيه ، أو يلزمه لسبب الحامل والأمر التي تكتنف الحامل ﴾

هذا التعريف إبهام لان مفهوم مالم يتعين فجنسه غير متعين، وتحقيق المهية إنما يتم بذكر الجنس والفصل ، وإيضاً ما أحاط به حد أو حدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعيّ لكنه إذا حقق كان من الكيفيات المختصة بالكميات أى الكميات المتصلة فيكون مفهومه هيئة شيء يحيط به حد واحد أو حدود يعرض تلك الهيئة له من جهة إحاطة الحد والحدود به ، وهذا القيد احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للأجسام فإنها هيئات لما أحاط به حد أو حدود لكن عروضا له لامن تلك الجهة بل من جهة اخرى ، ولما ثبت أن كل جسم متناهٍ فبالضرورة يكون مشكلا ففى قوله « بين اولاً لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهى » إشارة الى دققة وهى ان الشكل متأخر فى الرتبة عن التناهى اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود يتأخر لا محالة عن وجود ذلك الحد أو تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم .

وأما بيان الثانى فهو أن لزوم الشكل للإمتداد اما أن يكون للحامل وما يكتنفه مدخل فيه أو لا يكون له مدخل أصلاً بحيث لو انفرد الإمتداد عن المادة ولو احقها لكان الشكل لازماً له ، وحينئذ يكون لزوم الشكل اما لنفس الإمتداد واما لغيره فيكون الاقسام ثلاثة لا مزيد عليها ، وهذه هى العبارة التى لوحظ فيها كلام الشيخ : قال الامام : الاقسام أربعة لان لزوم الشكل للجسمية اما أن يكون لنفسها ، أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون محلاً لها ، أو لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً

قال الفاضل الشارح : تركيب الحجّة أن يقال : لزوم الشكل للجسميّة إمّا أن يكون لنفسها ، أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون لها محلاً ، أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً هذه قسمة منحصرة و ثانی الأقسام محذوف لظهوره ؛ وذلك لأنّ الحال إن كان لازماً كان حكمه حكم نفس الجسميّة في اقتضاء ما يقتضيه الجسميّة ، وإن لم يكن لازماً فيستحيل أن يكون علّة لوجود ما هو لازم أعنى الشكل و باقى الأقسام مذکور . وأقول : كلام الشيخ مشعر بأنّ الأقسام ثلاثة ووجهه أن يقال : لزوم الشكل للجسميّة إمّا أن يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادّة وما يكتنفها ، أو لا يكون كذلك بل يكون بمدخلة المادّة ولو احتملها في ذلك اللزوم ، و الأولى إمّا أن يكون لنفس الجسميّة ، أو لشيء ما غيرهما وهما القسمان اللذان قيّد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلاثة أقسام لأربع لها . ويظهر منه أن تربع القسمة وحذف أحد الأقسام ممّا لا حاجة إليه ولا هو مطابق للمتن .

قوله :

لها و الاول باطل لانه لو كان مقتضى الشكل نفس الجسمية لزم تساوى الاجسام بأسرها فى الشكل و المقدار ، و تساوى شكل الكل و الجزء لان جزء الجسمية متساوى كلها فى المية و التساوى فى العلة يوجب التساوى فى المعلول ، و الثانى محذوف لظهوره لان ذلك الحال ان كان لازماً عادا الحال الذى يقتضيه نفس الجسمية لتساوى الاجسام فى ذلك اللازم ، و ان لم يكن لازماً بل كان ممكن الزوال استحال أن يكون علّة لما يمتنع زواله و فيه نظر : لانه لو صح ما ذكره يلزم أن لا يكون الشكل لازماً للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية ، أو لغيرها فان كان لغيرها فاما أن يكون لازماً لها ، أو لا و الكل باطل : ثم ان الحال الذى يقتضيه نفس الجسمية بناء على أنها طبيعة نوعية و ليس يجب أن يكون الحال فى الجسمية طبيعة نوعية و ان كان لازماً . فلان قلت : اذا كان الحال لازماً للجسمية يكون الجسمية مقتضية له و هو مقتضى للشكل فيكون الجسمية مقتضية للشكل فيعود الحال . فنقول : و الحال انما يلزم لو كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها ، و أما اذا اقتضته بواسطة شيء آخر فلا يلزم منه محال و لكن سلمناه الكلام فى الشكل الممين كما سيجى . و هو غير ممتنع الزوال . فقد بان أن هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا يراجع إلى القسم الاول فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم ، و ذكر الشارح أن الاقسام ثلاثة لان لزوم الشكل للجسمية إمّا من حيث الافراد عن المادّة ، أو لابل من حيث المقارنة بالمادّة ، و الاول اما لنفس الجسمية أو لغيرها . و فيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الافراد لا يلزم أن يكون من حيث المقارنة بالمادّة بل يجوز أن يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لا تنحصر فى الافراد و الاقتران فالتقرير المطابق ما قدمناه . م

﴿ ولولزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الأجسام في مقادير الإمتدادات و هيئات النهاى والتشكّل ، و كان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كميته ﴾ *
 هذا أوّل الأقسام^(١) و هو أن يكون الشكل قد لزم الإمتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادّة ، و ما يكتنف المادّة من اللواحق كالفصل و الوصل ، و سائر ما يحتاج فيه إلى المادّة من الإفعالات وقد بيّن فساد هذا القسم بلزوم التشابه أوّلا في نفس المقادير و ذلك لأنّ الإختلاف فيه إنّما كان بسبب الفصل و الوصل و التخلخل

(١) قوله «هذا اول الاقسام» قد تبين أن لزوم الشكل اما لنفس الجسمية ، أو للفاعل ، أو للمقابل فنقول : القسمان الاولان باطلان أما الاول فقد حرره الشيخ أولا بأن الشكل لازم للجسمية بنفسها و هي منفردة عن المادّة و ما يكتنف بها من الفصل و الوصل و سائر ما يحتاج فيه إلى المادّة من الإفعالات كالانطراق و الانحناء و التمجين و غيرها ، و انما حرره على هذا الوجه تنبيهاً على فساد ما توهمه الامام من مقارنة الجسمية للمواضع المادية فالعنى أن الجسمية او اقتضت الشكل بذاتها بحيث لا يكون للمادّة ولو احقها دخل في ذلك الاقتضاء. لزم ثلاثة امور مترتبة :

الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين مائتين فزال مقدارهما الى مقدار واحد ، أو بالفصل كما اذا فرق ماء الى مائتين فزال مقداره الى مقداريهما ، أو بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيراً ، أو بالتكثف فيصير المقدار الكبير صغيراً ، أو بالكيفيات المقنضية لشيء من ذلك كالحرارة تقتضى التخلخل و البرودة تقتضى التكثف . و بالجملة الاختلاف في المقادير ليس الا بانفعالات المادّة عن غيرها فيكون للمادّة مدخل في ثبوت المقادير. و المقدر خلافه هذا خلف . لا يقال : المفروض أن ليس للمادّة مدخل في ثبوت الشكل لافي ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف . لانا نقول : اذا لم يكن للمادّة دخل في ثبوت الشكل فيطريق الاولي أن لا يكون لها دخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ، و يمكن أن يمترض على هذا التوجيه بأن الاجسام لا شك في اختلافها بالفصل و الوصل و التخلخل و التكثف و الكيفيات المقنضية لكن انحصار اختلافها في تلك الامور بل في انفعال المادّة ممنوع لا بد له من برهان ، و الاولي أن لا يحمل الفصل و الوصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض و وصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم الثاني ، و حينئذ يتبين الحصر لان اختلاف المقدار اما أن يكون في الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض ، أو في الجسم الواحد و هو إنما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل و التكثف و اختلاف الاشكال على الشمة ، و لا شك أن توارد المقادير يتضمن الانفعال . فان قلت : تعدد الاجسام ليس إلا بسبب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل . فنقول : الانفصال المستدعى للمادّة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من شأنه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المنفصلة من شأنها الاتصال . فان قلت : ربما لم يكن من شأن الاجسام المتعددة أن يتصل جسماً واحداً كما في العنصر و الفلك . فنقول : ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب . و اعلم أن لهم في إثبات المادّة مسلكين : مسلك الانفصال

والتكافؤ والكيفيات المختلفة المتقتضية لذلك وبالعجالة بسبب انفعالات المادة عن غيرها، ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وإنما قال «هيئات التناهي» ولم يقل التناهي لأن التناهي لا اختلاف فيه، والفرق بين هيئات التناهي والتشكّل هو الفرق بين البسيط والمركّب وذلك لأنّ هيئة التناهي أمر يعرض للشيء المتناهي، والتشكّل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض، ثم قال: وحينئذ يجب أن يلزم كلّ جزء يفرض من الإمتداد ما يلزم الكلّ من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً أي لو فرض أقلّ قليل من

وقد سبق، ومسلك الانفعال وهو أن في الجسم فعلا وانفعالا، ويجوز أن يكون أمر واحد متفعلا وفعلا في الجسم أمران يفعل بأحدهما ويفعل بالآخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة، والفعلية تابعة للصورة، والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه، وأما مسلك الانفعال فغير تام إذ من الجائز أن يكون ما به يفعل ويفعل واحد من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانها يفعل في السفليات ويفعل عن العلويات بحسب انطباق الصور العقلية وليست مادية اللازم.

الثاني تساوى الاجسام فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات لان التساوى في المتبوع بوجود التساوى في التابع فان الاشكال انما يختلف اذا اختلف المقادير واختلفت المقادير اما بالانفصال أو بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت: التشكلات هيئة احاطة الحد الواحد أو الحدود بالمقادير وهي الاشكال، وهيئات التناهي أيضاً الاشكال فيكون ذكر أحدهما مستدركا. أجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركّب فان الشكل مجرد عارض، والتشكّل اعتبار العارض مع وجود المعروض، أذ مناه انصاف الجسم بالشكل. لا يقال: إن أردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم أنه يلزم الامتداد والدليل على الملازمة لا يبدل الا على أن الشكل في الجملة لازم للامتداد، وإن أردتم مطلق الشكل فلا نسلم أنه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فان من الجائز أن لا يكون المادة دخل في اقتضاء الامتداد لمطابق الشكل، ويتوقف اختلاف الاشكال الخاصة على المادة. لانا نقول: لما ثبت أن الامتداد ملزوم للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فاو يد أن يبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة، والترديد انما هو بالتقليص الى الشكل المعين لكن لما كان أحد الاشكال المعينة لازماً أطلق عليه اسم اللازم.

الثالث أن تشابه الكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى أن الكل والجزء المتحققين يشتركان فيهما بل بمعنى أن الكل والجزء المقدرين كذلك فانه لو قدر أن يكون لجسم كل وجزء يلزم تساويهما في القدر وتوابعه حتى لو فرض أقل قليل من الامتداد لتساوى أكثر كثير منه والطلوب نفى الكلية والجزئية بنفى لازميها وهو تساويهما في اللوازم، وإنما فسر هذا اللازم بنفى الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء المتحققين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه

الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض أكثر كثير منه ، و إذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة . والفرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الأصل بأنّ وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لأبأن يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض و يلزم المحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض ؛ وذلك لأنّ اختلاف الكلّ والجزء فرع على التغير و التغير في الامتداد لا يتصور إلا بعد وجود المادة . فالحاصل أنّ المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد و هو عدم التغير في الأجسام ، و إنّما عبر الشيخ عنه بلوازمه ، للإيضاح والفاضل الشارح توهم^(١) الامتداد الجسمانيّ في هذا

بعض الاجسام في المقدار ، وبعض اللازم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازم ثالث ، ولان الشيخ سيصرح في جواب النقض بأن الامتداد او انفراد عن المادة لم يصر كلا وجزءاً ، وإنما ذكر هذه اللوازم الثلاثة بكلمة ثم وإن كانت مذكورة في الكتاب بالواو تنبيهاً على ترتيبها في نفس الامر ، ودعياً لتوهم من عسى أن يقول لادلالة على بطلان اللازمين الاخرين فان من العجائب أن يقضى الجسمية شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة في هذه الاقتضاء وان يتشابه شكل الكل والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك وشكل القطرة كشكل البحر في الاستداوة و ذلك لان اللازم الاول أن يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقدراً بذراع وعضها بذراعين اختلف الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة ، والمرتب على ذلك أن يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين ، وأن يكون شكل الكل والجزء لذلك المقدار المعين و من البين بطلانه . و الحاصل أن الشكل لو كان لازماً لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تباينت الاجسام في المقدار لان تبايرها في المقدار يتفرع على المادة فاللازم شيء واحد بالحقيقة ، ويلزمه تشابه الاجسام في المقادير و الاشكال و الكلية و الجزئية ، والشيخ عبر عنه باللوازم الثلاثة للإيضاح ، وربما يظن أن الراد عدم تباير الاجسام مطلقاً وليس كذلك لان المفروض أن لزوم الشكل ليس بمداخله المادة وذلك لا ينافي توقف تبايرها من وجه آخر على المادة . وهبنا بحث وهو أن اللازم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير و الاشكال بل وحدتهما حتى لا يلزم أن لا يوجد الا جسم واحد بالشخص على مقدار واحد بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تمدت الاجسام و المقادير شخصاً أو طرأت مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن إلا بمشاركة المادة فلاختلاف الشخصي يتوقف على المادة كالاختلاف النوعي م

(١) قوله و الفاضل الشارح قال : الامام لو لم يكن الشكل الامتداد منفرداً بنفسه عن المادة لزم ثلاث

مخالات :

الاول استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة الامتداد بناء على أنها نوعية فلو كان المقضى للمقادير نفس الامتداد يلزم استوائها في

القسم مقارنة لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الإقسام والإلتصاق والكليّة والجزئية منفعلا عن الغير ، والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود إلا أنّه أسقط اسم المادة منه و حرم التلفّظ به قولاً فقط ، وفسّر قول الشيخ : بأنّ اللّازم لهذا القسم ثلاث محالات أحدها تشابه المقادير ، و الثاني تشابه الأشكال ، و الثالث تشابه العجزه و الكلّ في عوارضهما . على أنّ كلّ واحد منها محال برأسه ، ثمّ أمعن في الإعتراض على كلّ واحد ببيان إمكان الإختلافات العائدة إلى العوارض المادية المذكورة وأطبّق القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه إلا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك . وإذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً تماماً قررناه فلا فائدة في إيرادها .

المقادير . واعترض عليه بأنّ اللّازم منه عدم اقتضاء الجسميّة للمقدار وهو غير مطلوب ، والمطلوب أن الجسميّة غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فإن من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفاً على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز أن يكون الجسميّة مقتضية للشكل بعد حصول المقدار من فاعل آخر . وجوابه أن الفرض عدم مداخله المادة في ثبوت الشكل . ويلزم منه عدم مداخلتها في ثبوت المقدار ، والإختلاف في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوى الاجسام فيه بالضرورة .

الثاني استواء الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة . واعترض عليه بأنه ان اريد الاستواء في الاشكال مطلقاً فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول فان الاجسام المركبة بساطتها باقية فيها ، والصورة النوعية التي لكل جسم بسيط يقتضى شكل الكرة مع أنّ ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز أن يكون الجسميّة هي العلة للشكل ، والاجسام لا يشترك في الشكل لامور خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل ، وان اريد الاستواء في الاشكال الطبيعيّة فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة ، والاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء . فان قلت : الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكروي لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية لشكل على مقدار واحد معين . فنقول : الإختلاف غير واقم في الشكل بل في المقدار وهو الإلتزام الاول ولا كلام فيه . و الجواب أننا نختار أن المراد الاستواء في الاشكال على الإطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام و المانع منتف فان ما فرض مانعاً إما أن يعطى إختلاف الشكل أولاً فان لم يعط إختلاف الشكل فهو غير مانع ، و إن أعطى إختلاف الشكل فهو مادي وقد اقتضاء عن اقتضاء الجسميّة ، وهذا كما أن المانع عن حصول شكل الكرة للمركب هو التركيّب وهو من العوارض المادية وإليه أشار بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارنة لجميع العوارض المادية كالبساطة و التركيّب ، ثم نختار أن المراد الاستواء في الاشكال الطبيعيّة و التزامه يوجب أن يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة أن بعض أشكالها مثلث و بعضها مربع إلى غير ذلك ، وأما

وله :

«(١) ولولزم ذلك بسبب فاعل^(١) مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير هيولاء للفصل والوصل، وكان له في نفسه قوة الإفعال [الإيفصال] وقديبات استحالة هذا)»

هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو أن يكون الشكل قد لزم الإمتداد الجسماني لسبب فاعل مباين للإمتداد مؤثر فيه ، والإمتداد منفرد بنفسه عن المادة وعماتوجبه المادة من اللواحق ، وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الإمتداد الجسماني في التزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع الذي أوردناه على الشق الاول من الاستفسار فالترديد في الاستفسار مستدرك ، ثم إن اشتركت الاجسام في شكل الكرة واختلف مقاديرها يلزم الخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال اللازم في هذا القسم ليس امور ممتدة بل أمراً واحداً في الحقيقة ، وإليه أشار بقوله على أن كل واحد منها محال برأسه .

الثالث تساوى الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان المقتضى للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساوياً للكل في الشكل ، واعتراض بأن الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئاً واحداً ولاجزء له إلا باحد أسباب ثلاثة الانفصال ، واختلاف الاعراض ، والوهم فالزام تساوى الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يفرض فيه شيء من أسباب الانقسام فهو غير صحيح لانه مالم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم أن يتساوى شكل الكل والجزء ، وان كان في الجسم الذي يفرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوى شكل الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة كما للبحر ، وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف الفرض أو الوهم فحصول الجزء متأخر عن حصول شكل الكل وهو مانع من أن يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءاً له متصلاً به ، وعدم حصول ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء . لذلك الشكل . و جوابه أن المراد ليس تحقق الكل والجزء ، وتساويهما في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما فمهما فيجوز الالتزام في الجسم الذي لم يمرض فيه لسبب من الاسباب وكيف لاوالانقسام ، والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضاء الجسمية عنها وإليه أوماً بقوله توهم الامتداد مقارناً لقبول الانقسام والالتزام والكليّة منفلاً عن الغير وهو أحد أسباب الانقسام و أما قوله ثم أمعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية ففيه شيء . وهو أنه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن أن يعترض عليه بما اعترض على الاخرين فان حاصل اعتراضه عليهما تجويز اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول لسبب المانع وهو وارد على الاول أيضاً . م

(١) قوله « ولولزم ذلك فاعل » لما أبطل القسم الاول وهو أن يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني وهو أن يكون اللزوم للفاعل فلو كان لزوم الشكل للامتداد الجسماني بسبب

نفسه من غير هيولاه قابلاً للفصل والوصل لأن المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض ، وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كحاضر . وبالجملة لا يمكن أن تحصل الاختلافات المقدرية والشكلية عن فاعلها في الإمتداد إلا بعد كونه متأثراً لأن ينفعل ويكون فيه قوة الإفعال التي هي من لواحق المادة فإذا حصلها يقتضي كونه مادياً وقد فرضناه منفرداً عنها هذا خلف . وما أورده الفاضل الشارح هيئنا وهو أن كون الجسم قابلاً للأشكال لا يقتضي كونه قابلاً للفصل والوصل لأن الأشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كأشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة . ليس بقادح في الغرض ؛ لأن الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصوداً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الإفعال بدليل قوله « وكان له في نفسه قوة الإفعال » ومعلوم أن أشكال الشمعة لا يمكن أن تتبدل إلا بعد إمكان إفعالها . واعلم أنه أُلزم المحال^(١) في القسم الأوّل بجميع الوجوه العائدة إلى الفاعل وإلى القابل جميعاً ، وفي هذا القسم بالوجوه العائدة إلى القابل فقط .

قوله :

الفاعل من غير مشاركة المادة كان الإمتداد الجسماني قابلاً للأشكال من غير مجرداً عن مشاركة الهيولى فيلزم أن يكون نفسه قابلاً للفصل والوصل من غير هيولاه لأنه إنما يكون قابلاً للأشكال المختلفة إذا اختلف وتعدّد ، واختلاف الإمتدادات وتعددها لا يتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الإمتداد قابلاً للانفصال والاتصال من غير مداخلة الهيولى وأنه محال . وبالجملة اختلاف الإمتداد لا شك أنه بحسب انفصالات واردة و ورود الانفصال من غير الهيولى محال . قال الإمام : إن الإمتداد لو كان قابلاً للأشكال كان قابلاً للفصل والوصل فإن الشمعة قابلة للأشكال من غير طريق الفصل عليها . والجواب أن المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التبيين بل لزوم أحد الآخرين وهو إما قبول الانفصال أو قبول الانفصال فإن اختلاف الشكل في الأجسام المتعددة لا يكون إلا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة أنها لو كانت متصلة جسماً واحداً لم يختلف في الشكل والقدر وفي الجسم الواحد إنما يكون بحسب الانفصال . م

(١) قوله « واعلم أنه أُلزم المحال » المحال في القسم الأول يلزم من جهة الفاعل والقابل معاً فإن لزوم الشكل لو كان لذات الإمتداد لكان الإمتداد فاعلاً للأشكال وقابلاً لها مجرداً عن المادة وكلاهما محالان ، أما كونه فاعلاً للأشكال فلأن الأجسام لا يختلف في طبيعة الإمتداد فيلزم أن لا يختلف في الشكل لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وهو باطل ضرورة اختلاف الأشكال مستديرة ومربعة ومثلثة ومضلعة إلى غير ذلك ؛ وأما كونه قابلاً للأشكال فكذلك

﴿ فبقى أنه بمشاركة من الحامل ﴾

أى لمّا ظهر فساد القسمين المذكورين تعيّن كون هذا القسم حقّاً . ويوجد في بعض النسخ بعده للهبولى إذن تأثير في وجود ما لا بدّ للصورة في وجودها منه كالنتاهي والتشكّل ، وهذا نتيجة البرهان المذكور ، وثبت منه احتياج الصورة الجسميّة في وجودها وتشخصها إلى الهبولى لافي ماهيّتها فأذن هي لا تنفكّ عن الهبولى . وذلك هو المطلوب .

﴿ وهم وإشارة ﴾

يلزم أن لا يختلف الاشكال في الاجسام المتعددة بالانفصال أو في الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم اختلاف النوعى لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز أن يختلف شخصاً ، و أما الحال في القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كانت لزوم الشكل من الفاعل لكان الامتداد قابلاً للاشكال من الفاعل من غير مداخلة الهبولى فيعود الحال اللازم من جهة قبول الاشكال ، ولا يجوز إلزام الحال من جهة الفاعل لجواز تمدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه ، وهذا الكلام من الشارح كأنه جواب لسؤالين واردن على التوجيه الذى ذكره : أحدهما أن الشكل لو كان لازماً من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم أيضاً عدم اختلاف المقادير ، وعدم اختلاف الكلية والجزئية ؛ لتوقف الاختلاف في المقادير والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم الحالات الثلاثة فلا فائدة في التقسيم ؛ بل يبقى أن يقال لما ثبت أن الشكل لازم فلزومه إما أن يكون بمشاركة من المادة أو لا يكون والثاني باطل فتمين الاول هو المطلوب . والثاني أن النقص المذكور في الفصل الاتي لا يرده على الدليل كما وجه لان التشابه في الكل والجزء في الشكل إنما يلزم لا لاتحاد طبيعة الإمتداد بل لتوقف الاختلاف على المادة . واجاب أما عن الاول فبأن الحال في القسم الاول لازم من جهتين ، وفي القسم الثاني من جهة واحدة فالنقصين إنما هو من جهة التنبيه على هذه الدقيقة . و أما عن الثاني فبأن النقص على جهة الفاعل لا على جهة القابل . واعلم أن المراد من الفصل لو كان لزوم الهبولى للصورة الجسمية كفى أن يقال لو كانت الجسمية بلامادة لم يختلف أصلاً فلم يحتج إلى تناهي الابداد ولزوم الشكل ولا إلى سائر المقدمات ، ولو كان المراد أن لزوم الشكل بمشاركة من الهبولى يتم الاستدلال عليه بأنه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد قابلاً للانفصال أو الانفعال من غير الهبولى لان الاشكال يختلف واختلاف الاشكال بالانفصال أو الانفعال فلم يكن إلى التقسيم وإلى سائر المقدمات حاجة ، ولو كان المراد لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية بمداخلة الهبولى على ما هو الظاهر من مقصد القوم فما ذكره لا يدل إلا على أن لزوم الشكل ليس من الصورة الجسمية بلا مداخلة الهبولى ولا يلزم منه أن لزومه من غير الصورة الجسمية بل يجوز أن يكون بمداخلة الهبولى .

﴿ أولئك تقول ^(١) وهذا أيضاً يلزمك في أشياء آخر فإن الجزء المفروض ليس له شكل الفلك ، ثم تقول إن الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد ﴾

هذا شك يرده على ما أبطل به القسم الأول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم ، وتقديره أنكم قلتم لا يجوز أن يكون سبب لزوم الشكل للإمتداد المنفرد عن القابل هو نفس الإمتداد لأن الإمتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب أن يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحداً ، ولزم منه أن يكون شكل الكل والجزء واحداً ، ثم إنكم معترفون بأن شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن أن يكون كشكل كله مع أنكم تذهبون إلى أن الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فإذ جوتهم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الإمتداد المذكور .

(١) قوله « أولئك تقول » هذا النقص إجمالي توجيئه أن الدليل الذي ذكرتموه في الإمتداد وارد عليكم في أشياء آخر فإن شكل الفلك عندهم مقتضى طبيعته و جزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة وإلا لكان الفلك مركباً فلو كان التساوى في المقضى يوجب التساوى في المقضى يلزم تساوى شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك . فقوله « وهذا إشارة إلى تساوى الجزء والكل في الشكل » وقوله « في أشياء آخر » تنبيه على أن النقض لا ينحصر في الفلك بل جار في كل بسيط يختلف حكمه وجزئه كما أن طبيعة الأرض تقتضى التوسط بين الاجرام مع أن الاجزاء المنفصلة لا يتوسط ، وإنما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل إنما يوجد جزئه متأخراً عنه بالتجزئة والفصل بخلاف المركبات الحقيقية ، والتجزئة إنما تبرز بأحد الأسباب المذكورة فيما تقدم ، وخص الفرض بالذكر لانه أعم الأسباب لا يقال : الفرض قسيم ساير الأسباب لانه قال الانفصال اما أن يكون مؤدياً إلى الافتراق وهو الفلك أولاً فإن كان في الخارج فهو اختلاف هرضين والافتراض وقسم الشيء كيف يكون أعم منه . لانا نقول : التقابل بحسب الصدق ، والموم بحسب الوجود فإن كل جسم يقبل الانفصال الوهمي وان لم يقبل الانفصال بوجه آخر . واعلم ان الشكل لما كان من اولام الوجود فاذا اقتضاه طبيعة لم يقتضه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السؤال . فان قلت : السؤال مورد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فانه لاحكم بمشاركة الاجزاء المفروضة من الاجسام اياها في الشكل ورد النقض عليه بالاجزاء المفروضة في الفلك . فنقول : الراد بالفرض ثمة هو التقدير الخارجى لتمييز الشيء عن شيء . في الوهم الراد هيئنا فانا بينا أن الفرض نفى الكلية والجزئية فانه لو قدر أن يكون لجسم جزء في الخارج كان مشاركاً لكله في الشكل وهيئنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا نسلم أنه لا يكون متشكلاً بشكل الفلك وهو ظاهر . م

ف قوله « وهذا أيضاً » إشارة إلى قوله في الفصل المتقدم « وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته » ونبيه بقوله « أشباه آخر » على أن هذا الإشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط إذا تخالفت أحكام الجزء والكل فيها كالأرض المخالفة لبعض أجزائها في توسط الأجرام ، وقصد الجزء بالمفروض لأن البسيط إنما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ، ويكون تجزئته لأحد الأسباب المذكورة فإذن وجب تقييده بالسبب ، وطأ ما كان الفرض أعم الأسباب خصه بالذكر .

قوله :

﴿ فنقول لك ^(١) ﴾

(١) قوله « فنقول لك » حاصل الجواب أن الإتاار كما يختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل و فاعل الشكل في جزء الفلك و كله وإن كان واحداً إلا أن مادتي الجزء والكل مختلفتان فهذا اختلاف شكلهما بخلاف الامتداد القمضي للشكل فانه لا اختلاف فيه لا في القابل ولا في الفاعل . قال الشارح : تقرير الفرق على الإجمال أن للمقدار والشكل في الفلك قابلاً و فاعلاً أما القابل فهو الماد التي عرض سببها الكلية والجزئية بحسب التجزئة لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزئة ، و القابل للتجزئة ليس إلا المادة ، و أما الفاعل فهو الصورة النوعية التي أوجبت حصول المقدار والشكل ، و ذلك السبب القابلي وهو المادة مانع عن تساوى الكل والجزء في الفلك في المقدار والشكل لاستحالة أن يكون الجزء كالكل و أما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء . فلا يكون حكمه حكم الفلك . فان قلت : لو كانت المادة مائة عن تساوى شكل الكل والجزء امتنع أن يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الإفلاك الجزئية مثل الممثل والعامل والتدوير اجزاء للفلك الكلي و أمثال له في الاشكال ، ومن ههنا ظهر أن قوله « لاستحالة أن يكون الجزء كالكل » باطل اذلا استحالة في أن يكون الجزء كالكل في الشكل فنقول : هذا السؤال ليس بوارد لانه على سند المنع . على أن المراد من الكلام منع المادة من أن يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جيمعاً لاستحالة أن يكون الجزء كالكل مادام جزءاً وكلا في المقدار والشكل . فان قلت الكلام في الشكل فما الحاجة الى ذكر المقدار . فنقول التقض كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى طبيعته كما أن شكله كذلك فأراد أن ينبه على أن التساوى في فاعل المقدار أيضاً لا يوجب التساوى فيه لوجود المادة فكأن السائل قال يلزم على ما ذكر من الدليل تساوى جزء الفلك و كله في المقدار والشكل . فأجاب بأن المادة مائة عن تساويهما فيها . فان قلت : المادة وإن منعت عن تساوى الجزء والكل في مجموع المقدار والشكل إلا أنها ليست مائة عن تساويهما في الشكل . فنقول : المادة وإن لم يكن مائة عن تساوى الشكلين لكنها مائة عن وجوب التساوى ضرورة أنا إذا فرضنا جزءاً مضعماً لم يكن شكله مثل

يريد أن يفرّق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور في إحداهما دون الأخرى . وتقريره مجملاً أن الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكليّة والجزئية ، وفاعل أوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيّرهما كلاً ، ومنع ذلك السبب بعينه أن يكون لما يفرض جزءاً له بعده مثل ذلك لاستحالة أن يكون الجزء كالكلّ مادام الجزء جزءاً والكلّ كلاً ، وأمّا الإمتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كلّ فضلاً عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فإذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه .

قوله :

﴿ إنَّ الشَّكْلَ حَصَلَ لِلْفَلَكَ عَن طَبِيعَةِ قُوَّةٍ أَوْحَبَتْ لِهَيُولَاهُ تِلْكَ الْجَرْمِيَّةُ ، وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لَهَا عَن نَفْسِهَا أَوْ عَن جَرْمِيَّتِهَا فَلَمَّا وَجِبَ لَهَا ذَلِكَ وَجِبَ بِهَا يَجَابُ ذَلِكَ السَّبَبُ أَنْ لَا يَكُونَ لِمَا يَفْرَضُ بِعَدَدِ ذَلِكَ جُزْءٌ مَّا لِلْكَلِّ لِكُونِهِ جُزْءاً مَفْرُوضاً بَعْدَ حُصُولِ صُورَةِ الْكُلِّ ﴾

شكل الفلك وهذا القدوكاف في دفع النقض ، و اما الجواب التفصيلي فهو أن الشكل حاصل للفلك لآعن هيولاه لامتناع أن يكون القابل فاعلا ، ولا عن صورتها الجسمية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التي أوجبت تلك الجسمية المعينة بالمقدار المعين ، وهذا بالحقيقة بيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة النوعية من مأخذهما فلما وجب لهيولى الفلك بالسبب المذكور وهو الصورة النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب أن لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكل ، وقد عبر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة إما ذات الصورة النوعية أو المصدر الذاتي منها على اختلاف تفسير الطبيعة ، ثم هيهنا نسختان النسخة الاولى أن يتكرر صورة الكل فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل صورة الكل لكونه جزءاً إنما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع أن يكون صورته مثل صورة الكل فى المقدار والشكل . النسخة الثانية أن يحذف صورة الكل ثانياً ويضم هو فى لا يكون حتى يرجع إلى ذلك . تقديره لا يكون ذلك وهو مقدار الكل وشكله لما يفرض جزءاً ، أو يجعل ما للكل اسم لا يكون . والاصح النسخة الاولى لانها أدل على المراد وأظهر ، وربما يقال كان للشارح نسخة مقروءة على الشيخ ولعل ذلك كان فى تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء فى المقدار والشكل إنما وقع للفلك عن ثلاثة أمور عارض و مانع و سبب أما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزئة

معناه أن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوّة أوحبت له يولاه أو لا تلك الصورة الجسميّة المعيّنة المخصّصة به ، ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ، ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسميّة . ويريد بتلك القوّة الصورة النوعيّة للفلك . والقوّة اسم لمبدء التغيّر من شيء في غيره من حيث هو غيره ، والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه ، أو ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوّة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغيّر الذاتي في غيره ، أو المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغيّر في غيره . ثم قال : فلمّا وجب لهيولى الفلك ذلك الإمتداد والشكل وجب بإيجاب ذلك السبب المذكور . ووجب تلك الصورة والشكل لهيولى أن لا يكون صورة الكلّ ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكلّ جزءاً له ، وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءاً للكلّ بعد حصول صورة الكلّ . أى لمّا أوجب الصورة النوعيّة لهيولى الإمتداد المعين والشكل المعين أوجبت أن لا يكون للجزء الحادث بعد الكلّ مثل ما للكلّ لكونه جزءاً حادئاً بعد الكلّ . وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرّر لفظة صورة الكلّ إحداهما مخفوضة لكون الحصول مضافاً إليها ، والأخرى مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله لا يكون . ومعناه لا يكون

و أما المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل ، و أما السبب فهو مقارنة المادة . فلما عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادئاً بعد تقدر الكل وتشكله منع ذلك أن يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلاجرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل . وفيه نظر لان المانع ليس إلا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع أيضاً أن يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل ، وقد صرح به الشارح في الوجه الإجمالي حيث حكم باستعالة كون الجزء كالكل مادام جزءاً ولو حدث جسم آخر غير الجزء لم يمتنع أن يكون مثل الكل في المقدار والشكل . فقد بان أن ليس لتأخر الجزء دخل في المنع ، وحمل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال : المراد أن يقتضى لشكل الجزء بشكل الكل قائم في الفلك إلا أنه لم يوجد بعارض عرض له وهو كونه جزءاً وصار مانعاً من أن يحصل له مثل شكل الكل ، وهذا العارض أعنى كونه جزءاً لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة المتجزئة بها لكن كلمة الواو بين العارض والمانع يقتضى المغايرة بينهما ، وقول الشيخ « أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل » يصرح بأن حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع وإلا لكان التعرض للبيدية في المقامين مستدركاً لا طائل تحته فنفسي الشارح أوفق لكلام المتن إلا أن السؤال وارد عليه . م

للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الأصح ، وفي بعضها لم يتكرر لفظه صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميراً يعود إلى لفظ ذلك في قوله فلمّا وجب له ذلك معنى الشكل المقدم ذكره ، ويجوز أن يكون فاعل قوله لا يكون هو ماني قوله ماللكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي .

قوله :

﴿ فهذا له عن عارض ومانع ، وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة و يحملها ويتجزّء بها ﴾

أي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف أحدهما إلى الآخر ، ومانع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً بعد حصول الكل فإنّ هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور ، و لسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسميّة الحاملة إياها المتجزّئة معها بطريان الإيفصال عليها .

قوله .

﴿ وأما المقدار لو انفرد ^(١) و لم يكن هناك شيء يوجب شيئاً إلا الطبيعة

(١) قوله « و أما المقدار لو انفرد » قد بان أن اختلاف الكل والجزء مقداراً و شكلاً إنما عرض للفلك عن ثلاثة أمور وتلك الامور ملتبغية في الطبيعة الامتدادية فانها لو انفردت عن المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية فكما يمكن أن يقال في الفلك شكل الكل لعقه فيما سبق عن فاعل هو الصورة النوعية بحسب قابل وهو المادة باعتبار أنها محل الصورة الجسمية أو الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار أنه محل للشكل و المقدار ثم تبع ذلك أن خالفه الجزء فيهما لم يمكن أن يقال ههنا لعق الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة أو موضوع قابل حتى يتبع ذلك مخالفة الجزء اياماً فظهر الفرق . قال الامام : معنى الكلام ههنا أن القدر الذي ذكرناه في الفلك هو أن الشكل كان ممكن الوجود في نفسه ، وكانت القوة السارية في الفلك موجبة له ، وكان الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكله ، و ذلك يقتضى أن لا يحصل مثل ذلك الشكل لجزء الذي يفرض بعد ذلك ، و هذا لا يمكن أن يذكر مثله في الجسمية القائمة لافي المادة ، فقد حمل الامكان على امكان الشيء في نفسه ، والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فيقول قوله « من غيرها » بلامنى و كذا كلمة « أو » بل الواجب ايراد الواو على مقتضى تفسيره ، و أما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلة والامكان على امكان الشيء في نفسه والقوة على المادة القابلة . فشرحه اطبق على المتن . م

المقداريته ، وتلك الطبيعية هي [في نفسها] واحدة لم تصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض لامن نفسها ولا من علّة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيئاً معيناً مما يختلف فيه حتى نفس الكليّة و الجزئية فليس يمكن أن يقال هيئنا لحقها من غيرها شيء بحسب إمكان و قوّة ما أو صلوح موضوع لحقوقاً سابقاً ، ثم تبع ذلك أن صار ماهو كالجزء بحالة مخالفة (١) .

يريد أن المقدار لو انفرد لم تكن الكليّة و الجزئية أصلاً فضلاً عما يلزمهما لأن نفس طبيعة واحدة لا يقتضى الاختلاف بالكلّ والجزء ، وليس هناك علّة ولا مادة قابلة فإذن لا اختلاف هناك . وتختلف النسج هيئنا ففي بعضها هكذا « لم تصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض لامن نفسها ولا من علّة ولا عن مقارنة قابل » وهي أصح ، و في بعضها « إلا من نفسها لامن علّة ولا من مقارنة قابل » وتقديره لم يصر كلاً وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المقدّم إلا من نفسها لأنه لا علّة ولا قابل هناك ، والاختلاف من نفسها باطل لأنه لا يجب أن يستحق الاختلاف . ثم قال « فليس يمكن أن يقال هيئنا لحقها شيء من غيرها » يعنى من الفاعل . ثم قال « بحسب إمكان وقوّة ما » يعنى المادة التي يحتاج الإمتداد الجسمي إليها لكونه صورة . ثم قال « أو صلوح موضوع » يعنى الموضوع الذي يحتاج المقدار و الشكل إليه لكونهما عرضين و قيده بهيئنا لأنّ الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ، و مادة هي هيولاه ، و موضوع هو جرم الفلك ، ثم تبع ذلك اللهوق أن خالف فيه الجزء الكلّ . و اعترض الفاضل الشارح (١)

(١) قوله « و اعترض الفاضل الشارح » اعلم أن حاصل الفصل أن الامتداد لو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوى الاجسام ، والكل و الجزء من جسم واحد في الشكل لتساويهما في المقتضى فينتقض بالفلك لان مقتضى شكله هو الصورة النوعية و الصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية للجزء مع أن شكله كرى و شكل جزئه اذا فرضنا فيه مثلثاً أو مربعاً غير شكل الكل فالمقتضى واحد مع اختلاف الأثار و اوجب بأن اختلاف شكل الجزء والكل في الفلك لا اختلاف مادتيهما . و الاعتراض عليه أن اختلاف الكل و الجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد اخرى و هلم جرأ ولكن الامام أظن فيه و قال : القول بأن الاختلاف بالكليّة و الجزئية لاجل المادة غير صحيح لان مادة الجزء ، لصورة الفلكية إما أن يكون عين مادة تلك الصورة أو يكون جزءاً من تلك المادة فان كان الاول كانت تلك الصورة و جزئها المتساويان في المهية حاليين في محل

بأنّ تعليل اختلاف الفلك في الكليّة والجزئية بالمادّة غير صحيح لأنّ مادّتى الكليّة والجزء إن اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالّين في عمل واحد ولم يكن أحدهما أولى بالكليّة من الآخر ، وإن تباينت كانت المادّة متخالفة في الكليّة والجزئية وحينئذ إن احتاجت إلى مادّة تسلسلت الموادّ وإلا فالصورة أيضاً وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج إلى مادّة . فإن قيل : تقدّم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب كونها أولى بأن يكون كلاً منه . قلنا : فليكن تقدّمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادّة . و الجواب أنّ المادّة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها ، وتختلف غيرها من الصور والأعراض الماديّة بها كالزمان الذي يقتضى التقدّم والتأخّر لذاته ويصير الأشياء متقدّمة ومتأخّرة لسببه على ماسياتى بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها إلى الموادّ ولم تحتج هي إلى غيرها .

✽ (تنبيه) ✽

✽ هذا الحامل^(١) إنّما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسميّة ✽ .

واحد فلم يكن احدي الصورتين بأن يكون كلا واخرى جزءاً أولى من العكس فان قيل : لما تقدم كل الصورة حالاً في المادّة على جزئها كان كل الصورة أولى بالكليّة من جزئها لتقدمه ، وإن كان شيئاً واحداً في محل واحد . فنقول : فالجسمية الوجودية بلامادّة لم لا يجوز أن يكون وجود كلها سابقاً على وجود جزئها و حينئذ يكون كل الصورة السابق أولى بالكليّة من جزئها ، وان كانا شيئاً واحداً فأمكن أن يختلف الجسميّة المجردة بالكليّة والجزئية فان كان الثانی كانت المادّة مخالفة لجزئها بالكليّة والجزئية ، وان كان ذلك لمادّة اخرى تسلسلت ، والا لم يكن الاختلاف بالكليّة والجزئية موقوفاً على كون الشيء في المادّة فلا يلزم من عدم حلول الجسميّة في المادّة أن لا يختلف بالكليّة والجزئية . و الجواب أن الاشكال والصور تختلف بحسب اختلاف المادّة ، و أما المادّة فهي انما يختلف بذاتها كما أن التقدّم والتأخّر يمرضان الزمانيات بواسطة الزمان ، و للزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكليّة والجزئية انما يتوّف على المادّة في الماديات لا في المادّة . م

(١) قوله «تنبيه» هذا الحامل ، المطلوب أن وضع المادّة تبع لوضع الصورة . حتى أن الصورة ذات وضع بالذات ، والهبولى ذات وضع بالمرض ؛ وذلك لان الصورة الجسميّة لا ريب في أنها متعيزة بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع هيئتها كونه مشاراً اليه بأنها هيئتها وهناك ، و لما كانت الصورة الجسميّة هيئتها وهناك لذاتها كانت الاشارة بأنها هيئتها وهناك يلعبها بالذات لا بواسطة الهبولى ، و أما الهبولى فهي ذات وضع بالعرض و ثانياً لانها لو كانت

أقول : يريد بيان أن كون الهولي ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها بل إنما تستفيد من الصورة الجسميّة . و هذه مسألة يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكك الهولي عن الصورة الجسميّة ؛ وذلك لأنّ البرهان عليه أنّها لو انفكّت عن الصورة الجسميّة لكانت إمّا ذات وضع أو غير ذات وضع والقسمان باطلان : أمّا الأوّل فلاّ أنّه منافي للحكم المذكور ، وأمّا الثاني فلما ذكره فيما يتلوهذا الفصل . والوضع يطلق على معان : منها كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الجسميّة إليه ، ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى البعض ، ومنها ما هو المقولة المشهورة . والمراد هيئتها هو الأوّل ، والمعنى أنّ الصورة الجسميّة هي العلة في كون الهولي ذات وضع ، ويتبين منه أنّها هي التي تفيد تشخيص الهولي وتعيينها على ماسياتى بعد .

ذات وضع بالذات كانت متميزة بالذات لأنها إذا كانت مشاراً إليها بالذات بأنها هيئتها أو هناك فكونها هيئتها أو هناك يكون أيضاً بالذات قطعاً فيكون جسماً بالضرورة . ولاجل أن ملاحظة التصورات كافية في التصديق بالمطلوبين سمي الفصل بالنتيجه ، والشيخ لم يبنه على المطلوب الاول ونبه على المطلوب الثاني بتقسيم كآنه كاف فيه وهو أن الهولي لو كانت ذات وضع بالذات فاما أن تكون منقسمة في جميع الجهات فتكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات فيكون جسماً وقد فرضت هولي . هذاخلف ، واما أن يكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون مقطعاً لا متداد الإشارة سواء انقسمت في جهة اخرى أو لم تنقسم اصلاً فلا تكون مشاراً إليها بالذات هذاخلف فالملازمة بين وضع الهولي وبين جسميتها بينها بانقسامها في جميع الجهات . واما نحن فقد بينها بالتحيز بالذات . فان قلت : الدلالة منقوضة بالصورة الجسميّة فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسماً لكونها جزء الجسم : أو غير منقسمة وهو أيضاً محال لما ذكر بعينه . فنقول : المراد بالجسم هيئتها ليس الا الصورة الجسميّة المرسومة بالجواهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد متقاطعة فليس الجسم في بادي النظر الا اياها وتبين من ذلك أنّها هي التي تفيد تشخيص الهولي لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كانت هذيتها منها لا محالة . والوضع مقول بلاشتراك على معان : أحدها كون الشيء بحيث يشار إليه إشارة حسية وهو المراد هيئتها ، والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ، والثالث المقولة وهي هيئة معلولة للمنستين : نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، ونسبة بعض أجزائه إلى غيره . فان قلت : الوضع بأحد المعنيين الاولين من أى مقولة . فنقول : هذا السؤال انما يرد لو كان من الوجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم . قال شارحان : لما كان البرهان على امتناع انفكك الهولي عن الصورة أن الهولي لو انفكّت عن الصورة كانت اما ذات وضع أو غير ذات

قوله :

﴿ ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذاحجيم ﴾ .
 أى لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو إما أن يكون
 منقسماً على الإطلاق وفي جميع الجهات أولم يكن فإن كان منقسماً في جميع الجهات
 كان بأنفراد ذاته عن الصورة جسماً ذاحجيم وقد كان حاملاً للحجم هذا خلف .

قوله :

﴿ أو غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة ﴾ .
 وهذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسماً على الإطلاق فغير منقسم
 عطف على قوله وهو منقسم ويريد به أن الحامل إن كان بأنفراده ذواضع وكان غير
 منقسم كان بأنفراده مقطع منتهى إشارة ؛ وذلك لأن الإشارة امتداد يبتدئ من المشير

وضع والقسان باطلان أورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور فى هذا الفصل
 هو أن وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية ، والقول بأن الهيولى المجردة ذات وضع
 مناف له ، وإنما قلنا : وضع الهيولى إنما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها إذا كانت
 بلا صورة فان الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع فى حد ذاتها لكانت اما منقسمة فى
 جميع الجهات فيكون جسماً ، أو يكون غير منقسمة فيكون بأنفرادها عن الصورة مقطع منتهى إشارة
 أى مقطعاً ينتهى امتداد الإشارة عنده لان كل مقطع إشارة فهو غير منقسم فان مقطع الإشارة لو
 انقسم جزئياً مثلاً كان مقطع الإشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض مقطعاً لا يكون مقطعاً وهو محال و
 لما كان كل ذى وضع غير منقسم فهو مقطع إشارة لانه غير منقسم انعكست تلك الموجبة الكلية الى أن
 كل غير منقسم فهو مقطع الإشارة . فثبت أن الهيولى حينئذ لاتنقسم فى جهة الإشارة فان لم تنقسم
 فى جهة اخرى فهى نقطة ، وإلا فان أُنقسمت فى جهتين فهى سطح ، وإلا فخط . أو نقول : إذا كانت
 الهيولى غير منقسمة فاما أن يكون غير منقسمة فى سائر الجهات فهى النقطة ، أو يكون غير منقسمة
 فى جهتين فهى الخط ، أو غير منقسمة فى جهة واحدة فهى السطح . لكن ليس شيء من النقطة والخط
 والسطح بالهيولى لوجهين : الاول أن النقطة والخط والسطح إن قامت بذواتها كانت منقسمة فى
 جميع الجهات لان بينها منفاير لشمالها ، وقدامها منفاير لما ورائها ، و فوقها منفاير لما تحتها و
 كانت منقسمة فى الجهة التى فرض عدم انقسامها فيها ، و إن لم تقم قائمة بذواتها كانت أعراضاً و
 العامل لا بد أن يكون جوهرأً والوجه الاخر ما ذكره فى الشرح فاصلاً بين السطح والخط و بين
 النقطة وهو ظاهر . ولتأمل أن يقول : المراد بذات الوضع فى ترديد البرهان إن كانت ذات وضع فى
 ذاتها فلانسلم الجواز أن يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع فى نفسها

و ينتهى إلى المشار إليه و ينقطع انتهائه بما لا ينقسم في جهة ذلك الإمتداد لأنه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شىء من المشار إليه فإذن لا يكون المقطع مقطعا فكلّ مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم ، وكلّ ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض إشارة يمتدّ إليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها ، وهذا هو المراد من قوله « أو غير منقسم كان في حدّ ذاته مقطع منتهى إشارة » .

قوله :

﴿ نقطة إن لم ينقسم البتة ، أو خطأً أو سطحاً إن انقسم في غير وجه الإشارة ﴾

أى ذلك المقطع لا يخلو إمّا أن لا ينقسم في جهة أخرى أو ينقسم ، والثانى لا يخلو إمّا أن ينقسم في جهة واحدة أو ينقسم في جهتين . وكان الحامل على التقدير الأوّل نقطة ، وعلى التقدير الثانى خطأ ، وعلى التقدير الثالث سطحاً ، وإمّا لم يحتمل قسما آخر لأنّ الأبعاد الجسميّة ثلاثة وإذا فرض أحدها مأخذاً للإشارة لم يبق إلاّ اثنان . فالحاصل أنّ الهىولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت إمّا جسماً أو نقطة

ولا من الصورة بل من شىء آخر و إن كانت ذات الوضع على الإطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه لانا نقول . لانسلم حينئذ أنها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسماً ، وإمّا يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض الجسمانية السارية والهىولى المجسمة منقسمة في جميع الجهات وليست أجساماً ، و بعبارة اخرى ما ذكرتم لا يدل إلا على أنّ الهىولى المجردة لا وضع لها في حد ذاتها ولا يلزم منه أن لا يكون للهىولى المجردة وضع أصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا الجواز أن يكون ذات وضع بالغير . ويمكن أن يجاب عنه بأن الهىولى لو كانت ذات وضع بالغير كان ذلك الغير إما جسمية أو فى جسمية لانه لا بد أن يكون ذات وضع بالذات ضرورة أنه لو لم يكن للهىولى وضع فى حد ذاتها و لم يكن ماله وضع فى حد ذاته لم يكن الهىولى ذات وضع أصلا و حينئذ إن انقسم ذلك الغير فى جميع الجهات كان جسمية و الا كان نقطة أو غيرها فى جسمية فلا يكون الهىولى مجردة . هذا خلاف . وقد بان أن ما ذكره الشيخ كما دل على أن الهىولى المجردة لا يكون ذات وضع بالذات دل على أنها لا تكون ذات وضع مطلقا .

و اعلم أن قوله « كان فى حد نفسه مقطع منتهى إشارة » مستدرك على هذا التوجيه اذ يكفي أن يقال : لو كانت الهىولى ذات وضع غير منقسمة فاما أن لا يكون منقسمة البتة فهى النقطة ، أو يكون منقسمة فهى الخط أو السطح ، ولا يجوز أن يكون الهىولى المجردة شيئا منهما . و إمّا على ما وجهناه فلا استدراك . ثم إن بين كونها مقطع الإشارة بأن كل مقطع الإشارة غير منقسم فانما يتبين منه لو انكسرت الموجبة كنفسها ، وان بين بتقييده بنحال فرض إشارة يمتد إليه و لا يتجاوزه كما فعله الشارح

أو خطاً أوسطحاً . وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل ، وبطلان كونها أحد هذه الأشياء يتبين من تصوّر ماهياتها فإنّ الجسم والخطّ والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للإنفصال تكون محتاجة إلى حامل فهي غير الحامل ، والنقطة لا يمكن أن تكون إلاّ حالة في غيرها وإلاّ لكانت جزءاً لا يتجزّء ، والحامل لا يكون حالاً فهي ليست بنقطة ، ولوضوح هذه المعاني لم تعرّض الشيخ لبيانها ، وسم الفصل بالتنبيه لأنّه لم يحتاج فيه إلاّ إلىّ قسمة .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ فلو فرضنا هيولى بلاصورة و كانت بلاوضع ثمّ لحقتها الصورة فصارت ذات

وضع مخصوص ﴾

يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى^(١) المجردة عنها ، ويتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدّم ، و تقريره أنّنا لو فرضنا هيولى بلاصورة جسميّة و كانت بلاوضع بالضرورة لمأمراً ثمّ فرضنا أنّ الصورة لحقتها و صارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذى وضع لكان لا يخلو إمّا أن لا تتحصّل الهيولى في موضع من المواضع أو تتحصّل ، وإنّ تحصّلت فلا يخلو إمّا أن تتحصّل

فتلك المقدمة مستدركة في البيان ، و أيضاً كلام الشيخ في الهيولى المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسميّة و الذي يلزم من توجيهها ليس الا أن الصورة اذا انتقت عن الهيولى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه أن يكون وضع الهيولى المقارنة من جهة الصورة فان من الجائز أن يكون وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة منها يكون موقوفاً على شرط وهو الصورة الجسميّة كما أن التحيز صفة ذاتية للصورة الجسميّة مع توقفها على وجود الحيز و كذا الاحراق صفة ذاتية للنار مع أن حصولها من النار موقوف على ماسة الخشب و على استعداده للاحراق و على ارتفاع المانع . م

(١) قوله «يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى» أراد أن يبين امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها ولما كان من البين أن الشيء إذا لم يكن جسماً يمتنع أن يصير جسماً سمي الفصل بالتنبيه و به يتبين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة . لا يقال : القسم الثاني من البرهان هو امتناع أن يكون الهيولى المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع لاقتران الصورة بالهيولى المجردة لجواز أن يكون للهيولى المجردة عن الصورة الجسميّة صورة نوهية مائة عن قبول الصورة الجسميّة و ان كانت في نفسها قابلة لها فلا يلحقها الصورة الجسميّة ابداً .

في جميع المواضع أوفي بعضها دون بعض ، و الأول والثاني من هذه الأقسام محالان ببديهية العقل . والثالث أيضا محال؛ لأن ذلك المواضع إما أن لا يكون أولى بها من غيره أو يكون أولى فإن لم يكن أولى كانت متساوية النسب إلى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لأحد الأمور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهية ، و ان كان أدلى بها فالأولوية إما أن كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة أو حصلت بذلك وهذان قسمان وهما أيضا محالان . مع أن لكل منهما نظراً في الوجود، والشيوخ أوردهما وأورد نظيريهما ، وبين الفرق بينهما وبين النظيرين ، وأعرض عن ذكر الأقسام المحالة بالبديهية للإيجاز .

لانا نجيب عنه بوجهين : الاول أن الهولي التي فرضت مجردة عن الصورة فهي بالنظر الى ذاتها ان لم يقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هولي بل من المفارقات وتسميتها بالهولي مجاز ، و ان قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها مستلزم للمحال . لا يقال : الممتنع بالغير يمكن أن يستلزم ممتنعاً بالذات كما أن عدم العقل يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته . لانا نقول : الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعاً بالذات من حيث انه ممتنع فإن استلزام عدم العقل عدم الواجب من حيث أن وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب ، وأما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم محالاً والا لم يكن ممكناً بالذات و هيئتنا كذلك لان الهولي المجردة اذا نظرنا اليها في حد ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة و فرض لحوق الصورة ايها يلزم منه محال بالذات ، الثاني أن الكلام في هولي الاجسام فانا لما لاحظنا الاجسام و أحوالها أذانا التفتيش عنها الى أن علمنا فيها شيئاً غير الجسمية وهو الهولي . ثم بعثنا عن ذلك الشيء هل يمكن أن يكون بدون الجسمية حتى يجوز أن كانت مجردة ثم صارت جسماً فبيننا أنها يستحيل أن يوجد بلاصورة فهي محتاجة الى الصورة وقد علمنا أن كل جسم يشتمل على هولي هي محتاجة إلى الصورة وهذا مطلوب القوم ، وقد أشار اليه الشيخ في الشفاء حيث بحث عن تقدم الصورة على المادة في الوجود ، و أما أنه هل يوجد هولي بدون الصورة فذلك بحث آخر لا يهمهم فيما هم بصدده . وتقرير البرهان هيئتنا أن الهولي لو كانت مجردة عن الصورة وكانت غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة فلا يتخلو اما أن لا يصير ذات وضع وهو محل لان المركب من الهولي والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو قابل للاشواة الحسية بأنه هيئنا أو هناك ، واما ان يصير ذات وضع فاما أن يتحصل في جميع المواضع أولاً يتحصل في شيء منها وهما باطلان بالضرورة ، أو يتحصل في بعضها دون بعض وذلك اليهض من المواضع اما أن لا يكون أولى بها وهو محال والازم الترجيح بالمرجح ، أو يكون أولى بها وحينئذ اما أن يكون الااوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة أو بعدلحوقها وهما أيضاً محالان ولكل منها نظير في الوجود فالشيخ أوردتهما وفرق بينهما وبين نظيريهما . م

قوله :

❖ (فليس يمكن أن يقال إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك^(١)) كما يمكن أن يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعها هناك ، أو كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الأخرى وإِنما ليس يمكن فيما نحن فيه لأنّها مجردة بحسب هذا الفرض)❖.

هذا بيان امتناع القسم الأوّل و الفرق بينه و بين نظيره : أمّا بيان الإمتناع فبأنّ هذا لا يمكن ههنا ؛ لأنّ الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلّقة بالموضع الّذى حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن أن يقال إنّ ذلك أى حصوله في ذلك الموضع إنّما كان لأنّ الصورة إنّما لحقتها هناك ؛ و ذلك لأنّ الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر ، ثمّ أشار بقوله « كما يمكن أن يقال » إلى نظيره في الوجود و هو أن تكون

(١) قوله « فليس يمكن أن يقال إن ذلك لان الصورة لحقتها هناك » المقصود من هذا الكلام أمران : أحدهما بيان امتناع القسم الاول و هو أن يكون أولوية حصول الهيولى في موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة ، والاخرى ايراد نظيره والفرق بينهما . أما بيان الاول فهو أن الهيولى قبل حصول الجسمية لا تلتحق لها بذلك العيز المعين أصلاً فحصوله في ذلك العيز لا يكون لاجل أن الهيولى كانت في ذلك العيز اذا الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر . وفيه نظر ، لان غاية ما في هذا أن الهيولى لا يحصل في ذلك العيز لاجل أنها ما كانت حاصلة في ذلك العيز لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء السبب مطلقاً فلم لا يجوز أن يحصل الهيولى في ذلك العيز المعين بسبب آخر و ان لم يكن حصولها فيه بسبب أنها كانت حاصلة فيه . والاولى ان يقال في بيان الامتناع أن الهيولى قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع و الموضع كانت نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يكون شيء منها أولى بها ، و أما الثاني وهو أن يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة فهي نظير الهيولى المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في موضع معين ، والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للموضع السابق الواجب او العارض . اما الواجب فكما ان جزءاً من الهواء اذا فسد الى الماء و هو في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة الحامية في ذلك المكان المعين لان الهوائية السابقة كانت يوجب حصوله فيه ، و اما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذا كان بالقسر في مكان الماء ففسد الى الماء فيبقى في ذلك المكان المعين لانه قد كان قد عرض له الحصول فيه بالقسر ، فحصول الهيولى في المثالين في موضع معين انها هو لأولوية لها بذلك الموضع سابقة على حصول الصورة فيه ، واما الهيولى فيما نحن فيه فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق . م

الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فإن صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك ، أو كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء أيضاً أخرج بالقسر عن موضعه إلى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين لسبب ولحقت صورة الماء بمادتهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع أولى بها ، والأولية كانت حاصلة قبل هذا الملحق بحسب الصورة السابقة ، والأحوال لعارضة لها ، ثم أشار بقوله « وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه لأننا » مجردة بحسب هذا الفرض إلى الفرق المذكور .

قوله :

« (١) وليس يمكن أيضاً ^(١) أن يقال إن الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلا كأجزاء الأرض كما يمكن أن

(١) قوله وليس يمكن أيضاً في هذا الكلام أيضاً مقصودان : أحدهما بيان امتناع القسم الثاني وهو أن حصول أولوية الموضع بعد لحوق الصورة ، و الثاني الفرق بينه وبين نظيره أما الأول فلأن الصورة الجسمية نسبتها إلى سائر المواضع و الأوضاع على السوية كما أن الهيولى أيضاً على السوية فيكون الهيولى المجسمة نسبتها إلى سائر المواضع على السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع أولى . فإن قيل : هـ أن الصورة الجسمية لاتعين للهيولى موضعا لكن لم لا يجوز أن يقارنها صورة نوعية في تلك الحالة تميز لهما موضعا . أجاب بأن الكلام في المواضع و الأوضاع الجزئية كمواضع أجزاء الأرض و أوضاعها فإن كل جزء منها إنما هو في موضع جزئي على وضع جزئي ، والصورة النوعية و إن عينت موضعا كليا إلا أن الهيولى المجسمة يكون نسبتها إلى أجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها و لهذا قيدها بالقسم بالأوضاع الجزئية التي لأجزاء كل واحد ، و ههنا سؤال مشهور وهو أن يقال : لما جاز أن يقارن الهيولى صورة يخصصها بأحد الامكنة الكلية فلم لا يجوز أن يقارنها صورة أخرى أو حالة من الأحوال تخصصها ببعض أجزاء المكان الكلي فأما النظر في المثال الأول من المثالب المذكورين في القسم الأول فإن الجزء من الهواء إذا فسد إلى الماء في مكان الهواء ، فلا بد أن ينتقل إلى مكان الماء و لا ينتقل إلى أى جزء اتفق من أجزاء المكان المائي بل إلى أقرب الأجزاء إلى موضعه الأول ولا يكون ذلك إلا بحسب وضعه السابق بخلاف الهيولى المجردة فإنه لا وضع لها في السابق و في قوله « فقص الموضع الطبيعي للماء » مساهلة لأن القصد يستلزم الشعور المهم إذا أثبتنا الشعور للطبايع . م

لحقوق الصورة ، وهناك وضع جزئىّ لحوفاً يخصص أقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهبولوى يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى متخصّصاً بحسب موضعه الأوّل وهو أقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعاً لهذا الصائر ماء وهو هواً وإنما لا يمكن هذا أيضاً لأننا جعلناها مجردة) *

وهذا بيان امتناع القسم الثانى وهو أن تحصل الألووية بعد أن تلحق الصورة بالهبولوى ، وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود : أمّا بيان الإمتناع فهو بيان تساوى نسبتها إلى جميع المواضع التى تقتضيها الصورة التى تلحقها فهى إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله «وليس يمكن أيضاً أن يقال إن الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التى تكون لأجزاء كل واحد مثلاً كأجزاء الأرض» وإنما قيّد هذا القسم بهذا القيد لثلاً يقال الصورة النوعية التى تقارن الصورة الجسميّة على ما سنذكرها وإنما تقتضى تعيين الموضع لكون كل صورة نوعيّة مقتضية لحيز مخصوص دون غيره ، وذلك لأنّ للحيز الطبيعى أجزاء كثيرة ، وحصول الهبولوى مع الصورة في أحدها دون غيره يقتضى ألووية فلاجل هذا خصّ الفرض بالقيد المذكور ، ثمّ أشار بقوله « كما يمكن أن يقال في الوجه الذى ذكرنا» إلى نظيره في الوجود ، وذلك الوجه هو المثال الأوّل الذى كان الوضع السابق واجباً لعارضاً بحسب الصورة السابقة أعنى في الجزء من الهواء الذى كان في موضعه الطبيعى ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه ، وإنما لم يقصد أى جزء أتفق^(١) منه بل قصد

(١) قوله « وإنما لم يقصد أى جزء» اتفق « لفظه إنما لا معنى لها هيئنا . واعلم أن كلام الشيخ فى القسمين لا يدل على بيان امتناعهما ، و الواجب أن لا يجعل الال على الفرق بين النظرين و بين القسمين ، وأما بيان امتناعهما فلما كان ظاهراً من الفرض المذكور تركه فان من الظاهر أن الهبولوى اذا فرضت مجردة عن الوضع و الموضع يكون نسبتها الى جميع المواضع و المظاهر على السوية فلا يحصل فى موضع معين فكانه قال لو فرضنا هبولوى غير ذات وضع ثم لعتها الصورة فلا بد أن يصير ذات وضع مخصوص و يحصل فى موضع مخصوص لكنه محال لان نسبة الهبولوى المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن أن يقال هناك ألووية قبل لحوق الصورة او بعده كما فى نظيريهما لانها مجردة بحسب الفرض . م

الجزء الذى هو أقرب أجزاء الموضوع المائى إلى الموضوع الأول فتخصّص ذلك الموضوع الجزئى به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله «بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى» أى بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئى هناك فهينها سببان أحدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضوع المائى مطلقاً، والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصّص الموضوع الجزئى منه بالقصد. ثم أشار بقوله: «وإنّما لا يمكن هذا أيضاً لأننا جعلناها مجردة» إلى الفرق بينهما. ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الأول وهو حلول الصورة الجسميّة في الهيولى المجردة، وتبيّن من ذلك أنّ حلول الصورة في الهيولى لا يجوز إلا على سبيل التبدّل بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقه. واعلم أنّ فائدة إيراد النظيرين^(١) سدّ باب إيراد المعارضة بهما؛ وذلك لأنّ الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضاءها الحصول في موضع مع عدم أولوية أحد المواضع به يمكن أن يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضى لامحالة الحصول في موضع الحصول فالوجه في تخصّصه بأحد المواضع هو الوجه في تخصّص الهيولى المجردة به. ثم إنّ اجيب بأنّ المتخصّص وهو الوضع السابق حاصل ثمّ وغير حاصل هينها. عورض بأنّ الصورة الكائنة الجديدة

(١) قوله «واعلم ان فائدة ايراد النظيرين» كأن ساءلاً يقول العمل إذا قسم كلامه فى الدليل الى اقسام هى محالة عنده فلا يتوجه منه إلا بيان استحالتها، وأما إيراد نظائرها والفرق فكيف يتوجه مع أن تبوت ما ادعاه لا يتوقف عليه. أجاب بأن فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة فكلام الشيخ هينها بالحقيقة جواب للمعارضة المقدره فانه لما قيل إن الهيولى المجردة لولاعتها الصورة لم يكن بدمن أن يحصل فى موضع معين مع أن نسبتها إلى جميع الدواضع على السوية و هو محال. يمكن أن يعارض بان الجزء الموائى إذا فسد إلى الماء حاصل فى بعض الامكنة الهوائية فى المثال الاول اوفى بعض الامكنة المائية فى المثال الثانى مع أن نسبتها إلى جميعها على السوية. فاجاب بأنه انما يحصل فى ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق، ثم لو عورض ثانياً بان ذلك الجزء اذا فسد الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوى نسبتها اليها و انه ما كان هناك. أجاب بانّه إن لم يكن هناك كانته وهناك أقرب الدواضع اليه فلهذا حصل فيه وهو أيضاً وضع سابق والهيولى مجردة عن ساير الاوضاع فقد انسدت ابواب المعارضة كلها، و اطلاق اسم المعارضة ليس بجيد فكأنه لم يفرق بين النقص والمعارضة لان كلامها مانع عن ترتب المدلول على الدليل والا فكيف يوجه على طريق المعارضة وكيف يذكر الفرق فى جوابها. م

تقتضى الحصول في أحد أجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع أن نسبتها إلى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها بأحدها هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة بأحد الأحياء الممكنة . فيجاب بأن الوضع السابق أيضاً يفيد تخصص أقرب الأجزاء منه بذلك ، و هيئنا ليس كذلك إذ ليس له وضع سابق فلا يخصص . وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح^(١) أن أول الإشكالين هو أن الجسم العنصري لا يجب أن تصافه بأحدى الصور النوعية بعينها مع دوام تصافه بها فلم لا يجوز أن تكون الهيولى إذا اتصفت بالجسمية فهي وإن كانت غير واجبة الحصول في حين بعينه لكنها تحصل في أحد الأحياء . و أجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة بأخرى معدة للهيولى في قبول اللائحة ، والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك . فظهر الفرق . أقول : هذا إشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا أثر ، وأما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها بأوصاف متعاقبة يقتضى أحدها تخصصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها . فليس بشيء ، لأن الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف إن تخصصت بوضع فهي غير

(٢) قوله « وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ، الإمام أورد النقض بان الجسم العنصري نسبتها إلى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصوره بأنه صورة كانت مع ان إحدى الصور حاصلة له دائماً فلم لا يجوز أن يكون الهيولى نسبتها إلى جميع المواضع بالسوية مع انه يحصل في أحدها اجاب باننا نسلم ان نسبة الجسم العنصري إلى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى به ، وهذا الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وهلم جرا . وهذا نقض آخر ليس في هذا الكتاب . الا أن قوله وقد يلوح من كلام الإمام انه اول الاشكالين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه من غير تعليق بالكتاب ، ثم قال لقال أن يقول لم لا يجوز أن يكون الهيولى المجردة موصوفة بصفات متعاقبة معدة لحصولها بعد التجسم في حين معين كما جاز أن يتصور الجسم بسور متعاقبة مقتضية لتخصيصها بصورة معينة اجاب الشارح بان الهيولى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة والا يكون نسبتها إلى جميع الأوضاع على السوية وهذا موقوف على ان معد الوضع لا يكون الا وضعا وقد يمنعه الإمام فليس يتمتع ان يقال تلك الصفات لا يخصص له الهيولى بوضع الا انها بعدها اوضح معين حتى اذا انتهت السلسلة إلى الصفة الاخيرة تم استمداها للوضع المعين فحينئذ يتخصص بالوضع المعين ، والحاصل ان السؤال ان اورد بطريق النقض الاجمالي أمكن دفعه بالفرق ، و ان اورد بطريق النقض التفصيلي لم يندفع اصلاً . م

مجردة ، وإن لم تتخصص فنسبتها مع الأوصاف [إلى جميع الأوضاع] واحدة .

❖ (تذنيبٌ) ❖

❖ (فاحدس من هذا أن الهيولى لا تنجرّد عن الصورة الجسميّة) ❖

وفي نسخة الجسمانيّة ، وفي نسخة الجرميّة . ذكر الفاضل الشارح : أن الخبجة على امتناع انفكك الهيولى عن الصورة كانت بأنّها حالة الإفكك إمّا أن تكون مشارداً إليها أو لا تكون ، وأبطل الأوّل في فصل ، ثمّ أبطل الثاني في الفصل المتقدم بأنّها عند افترائها بالصورة إمّا أن تحصل في كلّ الأحياء أو لا تحصل في شيء منها أو في حين معين ، ولم يتعرّض للتقسيم الأوّلين منها لظهور فسادهما بل افترض على إبطال الثالث ، ولأنّ ذلك أمر بالحدس بالمطلوب و لم يصرّح بثبوته مطلقاً لأنّه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين . أقول : ويحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحدس ^(١) أن امتناع اقتران الهيولى بالمجردة بالصورة لا يدلّ بالذات على امتناع تجرّد الهيولى عن الصورة بل يدلّ على أن الهيولى بالمجردة غير مقترنة بالصورة أبداً و ينعكس عكس النقيض إلى أن الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة أي لا تكون مجردة أصلاً ، وهيولى الأقسام هي المقترنة بالصورة فهو لا تنجرّد عن الصورة الجسميّة .

❖ (تنبيهٌ) ❖

❖ (والهيولى قد لا تخلو أيضاً عن صوراً أخرى) ❖

يريد إثبات الصورة النوعيّة وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً ^(٢) . واعلم أن

(١) قوله « و يحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحدس » إن الثابت بالبرهان ان لاشيء من الهيولى بالمجردة يقارنها بالصورة بالضرورة و هي لا تدلّ بالذات على المطلوب و هو لاشيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة ؛ بل على ان كل هيولى مجردة ليست مقترنة بالصورة بالضرورة و ينعكس عكس النقيض الى ان كل هيولى مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة و ينقسم الى قولنا كل هيولى الاجسام هيولى مقترنة بالصورة ينتج كل هيولى الاجسام ليست مجردة بالضرورة و يلزمه لاشيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة ، ولو قال هي لا يدلّ عليه بل بواسطة عكسها و هو لاشيء من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة و المقدمة الاخرى فانهما ينتجان السالبة المطلوبة كان أخصر وأحسن . م

(٢) قوله « و هي التي تختلف بها الاجسام أنواعاً » لاشك أن الاجسام مختلفة بالحقايق فانا

سلب الخلوّ إيجاب المقارنة فمعنى لا يخلو أنّها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معاً بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب أن تقارن تلك الواحدة أيضاً دائماً بل ربما تقارنها وقتاً دون وقت . فأورد الشيخ هبهنا لفظة قدالتى تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم أنّ الحكم الكلى بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وإن كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجباً .

قوله :

« وكيف ولا بدّ من أن يكون إتمام صورة^(١) توجب قبول الإنفكاك والإلتزام والتشكّل بسهولة أو بعسر ، أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك ، و كل ذلك غير مقتضى الجريمة »

أى وكيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن أحد أو ثلاثة : أحدها قبول الإنفكاك والإلتزام والتشكّل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للأجسام الرطبة

نعلم بالضرورة أن حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها متحدة فى الجسميّة فيكون اختلافهما إنّما هو بأمور واه الجسمية وهى الصور النوعية وهى مبادئ الانار المختلفة المنخضة بنوع نوع ، و انما يتحصل الاجسام ويتنوع بها حتى أن كل جسم فهو مركب فى الخارج من مادة جسمية و صورة نوعية هى مبداه فصله ، و انما اورد قد لان الهيولى لا يقارن جميع الصور بل يقارن واحدة منها فلا تقارن واحدة منها دائماً بل فى وقت دون وقت فافاد بقدر جزئية الحكم ليعلم أن الهيولى لا تقارن كل الصور و ان امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول : و من العجب ان يفهم من قدان الهيولى انما يقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة قدجزئية الحكم فجزئية الحكم انما يكون لجزئية افراد الموضوع لالجزئية افراد متعلق المحمول م

(١) قوله « وكيف ولا بد من أن يكون اما مع صورة » قد ثبت أن فى الجسم صورة جسمية و هيولى فيه أمر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام تختلف بحسب آثارها فمبداه الانار ليس هو الجسمية لاشتراكها ، ولا الهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة فنعين أن يكون أمراً آخرأ وهو الصورة النوعية . فان قلت : إذا كان المراد أن للانار التى من الاجسام مبداه فمواجه تخصيص تلك الانار بسهولة قبول الاشكال و تغييره و امتناع قبولها فنقول : فلما كان المدعى أن الهيولى لا يخلو عن الصور النوعية و انما يتبين ذلك لو كانت لا يخلو من الانار حتى لو وجد جسم لا يكون له أثر لم يتبين ذلك فأوردتلك الاعراض لان الاجسام لا يخلو عنها فصح أنها لا يخلو عن مبادئها بخلاف الانار الاخر مثل احراق النار و ترطيب الماء الى غير ذلك ، و انما قال « الهيولى لا يخلو عن صور » ولم يقل الاجسام لا يخلو عنها اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين

من العنصريّات ، وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للأجسام اليابسة، من العنصريّات ، وثالثها الإمتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيّات . وهذه أمور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي إنما يجب بعلل تقتضيها ، ولا يمكن أن تقتضيها الجرميّة المتشابهة في جميع الأجسام لكونها مختلفة ، والالهيولي لأن الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعلمها إذن أمور مختلفة أيضاً غير الهيولي والصورة ، ويجب أن تكون تلك الأمور مقارنة لهما لأن المفارق تتساوى نسبته إلى جميع الأجسام ، ويجب

الهيولي والصورة الجسمية . هذا هو كلام الشيخ . وزاد الشارح في البرهان أقساماً وتقريرها أن يقال : الاجسام تختلف بالانثار فنلك الانثار ليست واجبة لذاتها فلا بد أن يكون لها مباد فمباديها اما أن يكون هي الجسمية أو الهيولي أو أمور أخر و الاولان باطلان لما ذكرنا فهي أمور متفارقة لها فاما أن يكون مفارقاً من الاجسام وهو أيضاً محال لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف آثاره في الاجسام ، وإما أن يكون مقارنه لها وهي إما أن تكون متملقة . بالهيولي أو لا تكون كذلك والثاني باطل لان تلك الانثار انفعالية والانفعال لا يكون إلا في الهيولي فتمين أن تكون متملقة بالهيولي فاما أن يكون اعراضاً أو صوراً و الاول باطل لان تنوع الاجسام و تحصلها يتوقف عليها إذا الاجسام انما يختلف بحسب الانثار المخصوصة بنوع نوع وتلك الامور مبادي تلك الانثار فالاجسام انما تنوعت وتحصلت باعتبار تلك المبادي فهي منوعة للاجسام محصلة لها ومن المحال أن يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض فاذن هي جواهر وهي الصورة النوعية . لا يقال : لانسلم أن نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء ولم لا يجوز أن يكون للمفارق خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى أن لكل نوع مبدءاً مفارقاً يسند اليه آثاره ، و فرق بين النفس و بينه بأنها يتالم و يلتذ بحسب أحوال الالات بخلافه بل منهم من أسند الانثار الى الفاعل المختار و حينئذ لم يكن معه اثبات أن لها مبادئاً في الاجسام سلمناه لكن لا يلزم منه أن لا يصدر عن الفارق الانثار المختلفة و انما يكون كذلك لو لم يكن الاجسام و هيولاتها استمدادات مختلفة بحسبها يصدر عن الفارق الانثار المختلفة كما يصدر منه الكمالات المختلفة الفايضة عليها . لانا نقول : نحن نعلم بالضرورة ان تلك الانثار انما يصدر من الاجسام فستبين أن الاحراق ليس الا من النار والترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الهيولي والصورة الجسمية لم يحصل تلك الانثار من الاجسام فلا بد أن يكون فيها شيء هو مبدء لتلك الانثار ، وحينئذ نقول : هذا القسم مستدرك لان الكلام في آثار الأجسام فكيف تردد بين آثار المفارق و آثار المقارن ، و كذا بيان أنها متملقة بالهيولي لانه يكفي أن يقال الامور المقارنة للاجسام اما اعراض أو صور و الاول باطل فتمين أن يكون صوراً وهو المطلوب فان قلت : المطلوب أن الحصول لا يخلو عن صورة فلو لم يكن متماقة بالهيولي لم تبين المطلوب . فنقول : تعلق الصور بالهيولي يدل على استلزامها للهيولي لا بالعكس ثم لم لا يجوز أن يكون تلك المبادي اعراضاً . م

أن تكون متعلقة بالهولي لاقضاءها ما يتعلق بالأموال نفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ، ويجب أن يكون صوراً لا أعراضاً لأن الجسم يمتنع أن يتحصل^(١) من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأمور .

قوله :

«وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص»^(٢) «متعيينين ، وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها»

(١) قوله «يمنتع أن يتحصل» لان تحصل الاجسام يتوقف عليها و محال أن يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض قلنا بعد التنزل عن توقف تحصل الاجسام عليها لانسام أن حصول الجوهر يستحيل أن يتوقف على العرض بل يستحيل أن يتوقف على العرض القائم به ، و أما على المرض القائم بشيء آخر فهو ممنوع فان السرير لاشك أنه جوهر و جسم و حصوله يتوقف على الهيئة الاجتماعية القائمة بأجزائه لابه ، ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادئ أن يكون صوراً و انها يلزم لو كانت حالة في الهولي ولم يتبين بعد و الحق أن اثبات الجوهرية ههنا أيضاً مستدرك فان حال الصورة النوعية مع الهولي كحال الهولي مع الصورة الجسمية فكما أن لنا في اثبات الهولي ثلاث مقامات : الاول أن في الجسم وراء الجسمية شيئاً آخر هو الباقي مع الانفصال ، الثاني أن ذلك الشيء محل للجسمية ، الثالث أنه متقوم بالعال حتى يكون هولي محلاً و الحال صورة ، فكذلك لنا في اثبات الصورة النوعية المقامات الثلاث أولها أن في الجسم وراء الجسمية والهولي شيئاً آخر هو مبدع الانوار و اللوازم ، و ثانيها أنه حال في الهولي ، و ثالثها انه مقوم للحال ، لكن ظهر من دليل اثبات الهولي المقامان الاولان اما ثبوتها فواضح و اما حصول الجسمية فيها فيما يتبين من انها هي المتصلة والمنفصلة ولا معنى للحلول الا الاختصاص الناعت ، و اما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا المقام الاول ، والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك عندهم ظاهر ، و اما المقام الثالث في الصور تين فانما يظهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس مخصوصاً بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية كما سنعرف فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير حاجة الى زيادة مقدمة .

(١) قوله « وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص » هذا دليل ثان على وجود الصورة النوعية في الاجسام . و تقريره ان الاجسام يختلف في استحقاق المكان او الوضع اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كما لغير الفلك المحيط ، او وضع خاص كما للفلك المحيط و ذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون لامر زايد عليها و هو الصورة النوعية ، ولما اثبت الشيخ الصور النوعية من وجهين في دليل من اختلاف الاجسام في الكيف ، و في دليل آخر من اختلافها في الاين فقد اسند الكيف و الاين الى الصورة النوعية و الامر الواحد لا يقتضى اشياء متعددة بجهة واحدة فان الصورة النوعية و إن كان أمراً واحداً بالذات الا أنها متعددة الجهات يقتضى بكل جهة ما يناسبها ، و إليه أشار بقوله والصورة تختلف باعتبار آثارها إلى آخر فليس معناه أن الصور النوعية مختلفة

الجسم يمتنع أن يخلو عن الأبن أو الوضع ، ويمتنع أن يكون في جميع الأماكن أو على جميع الأوضاع فإذن جسميته تقتضى أن تكون في مكان أو وضع غير متعينين؛ ثم إن كل جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعينين تقتضيهما طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني فإذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص أو وضع خاص متعينين ، وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كامراً ، وإنما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيماً له لثلا يصير الحكم جزئياً فإن الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين . واعلم أن الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكك وعسره تكون مناسبة للكيف ، والمقتضية لاستحقاق الأمكنة مناسبة للأبن ، وهكذا في سائر الأعراض و تحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض ^(١) أن كون الجسم بحيث يستحق أينا هو غير حصوله في ذلك الأبن ، ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الأجسام مع زوال الأعراض فإن السبب المقتضى لسهولة تشكّل الماء ولردّه إلى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي

بحسب الذات حتى يكون المقتضى للكيف صورة نوعية و المقتضى للأبن صورة أخرى ، بل معنا أن الصورة النوعية أمر واحد يقتضى الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف و يقتضى الانتساب من حيثية مناسبة للأبن و يقتضى سائر الآثار بجهة مناسبة لها . واعلم أن الدليل لم يدا إلا على أن للآثار مبدء في الأجسام ، و أما أن ذلك المبدء واحد أو متعدد فلا دلالة عليه ، و لعلمهم إنما اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم إلى الزائد . م

(١) قوله « و تحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض » الأعراض المنايرة للصور النوعية لأن استحقاق الأعراض غير وحصول الأعراض غير ، و استحقاق الأعراض من جهة الصورة ، و توضيح ذلك بقاء الصور و زوال الأعراض في بعض الأجسام ، و لفاعل أن يقول لما ثبت أن الأعراض مستندة إلى مبادئها هي الصورة النوعية و من الواضح البين المغايرة بين الآثار والمبادئ فأي حاجة إلى تحقيق هذه المغايرة و إيضاها . و الجواب أنه ما أراد المغايرة بين الأعراض والصور مطلقاً بل أراد الفرق بينهما في أسناد الأعراض إلى مبادئ الأجسام هي الصور النوعية و عدم أسناد الصور إلى مبادئها في الأجسام هي صور أخرى ، و ذلك لأن الأعراض ربما يزول مع أن السبب المقتضى لها باق في الجسم فإن الماء إذا زالت برودته بملاقاة النار فالسبب المقتضى للبرودة باق و هو الذي يبيد البرودة إلى الماء عند زوال المسخن فلولا أن في الماء سبباً لبرودته محفوظة الذات لمعادت برودته بخلاف الصورة فإنها إذا زالت لا يعود عند زوال المزبل كالماء إذا صار هواً لمرض فمعد أن ذلك المرض لا يعود بطبعه ماء . م

باق عند جوده أو إضعاده بالقسر أو تكعيبه . و الفاضل الشارح أورد عليه شكوكا كثيرة^(١) :

منها أن استناد اختلاف الأعراس إلى الصور المختلفة يقتضى استناد الصور أيضا إلى غيرها من الأمور المختلفة فإن أسند اختلاف الصور في العنصريّات إلى اختلاف استعدادات في مادّتها المشتركة بحسب الصور السابقة و في الفلكيّات إلى اختلاف

(١) قوله «والفاضل الشاوح أورد شكوكا كثيرة» منها أن الاجسام كما اختلفت في الانثار والاعراض كذلك يختلف في الصور النوعية فلو كان اختلاف الانثار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب أن يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى ويلزم التسلسل ، ثم أورد على نفسه سئولا تقريره مسبوقة بقدمه و هي أنك ستعرف أن الاجسام العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصرا فمادتها انما يتصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة و أما الاجسام الفلكية فموادها مختلفة . اذا تمهد هذا التصوير فللقائل أن يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريّات بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة و أما اختلافها في الفلكيّات بحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها . فأجاب بانه لم لا يجوز أن يكون اختلاف الكيفيات و الانثار في الاجسام بحسب اختلاف الاستعدادات و المواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العنصريّات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفياتها موصوفة بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة ، و في الفلكيّات لان مادة كل فلك لا يقبل الا كفيّتها الحاصلة لها . وجواب الشارح من وجهين : الاول أنه ثبت أن آثار الاجسام و أعراضها مبادئ موجودة في الاجسام و لا يلزم من ذلك أن يكون لتلك المبادئ مبادئ اخرى في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادئ الى المفارقات و امتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق ، و اليه أشار بقوله « مامرن مغايرة الاعراض لمبادئها » أى فى استنادها الى مبدء في الاجسام وعدم استناد المبادئ الى مبادئ اخرى فى الاجسام على ما بيناه . وهذا جواب عن اصل السؤال . والوجه الثانى أن اختلاف الكيفيات و الانثار لا يجوز أن يكون للاستعدادات و المواد لما بينا أن لآثار الاجسام و صفاتها مبادئ تنوع الاجسام و يتصف بسائر الاحوال المذكورة من كونها مقارنة للاجسام و كونها غير موادها و كونها متعلقة بالمواد ، ولاشك أن الاستعدادات و المواد ليست كذلك أما الاستعدادات فلزوالها عند حصول الكيفيات و الانثار فهى يتمتع أن تكون منوعة للاجسام ، و أما المواد فلان من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ، ثم ان سميت تلك المبادئ بالكيفيات أو بامر آخر فلامضابفة فى الاسماء بعد ظهور المعنى فقوله « الا انه ينبغي أن ينسب اليها تحصل الاجسام » إشارة الى الاستدلال على أنها ليست بل استعدادات وقوله « و صدور الاعراض المذكورة » الى الاستدلال على أنها ليست بمواد لان المادة لا يكون فاعلة ، و هذا جواب عن السؤال الثانى و هو لا يتوقف من الاحوال المذكورة الا على أنها غير المادة ، و لعله هو المراد من قوله « و سائر الاحوال

قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الأعراض إليها من غير توسط الصورة .
والجواب عنه ما مرّ من بيان مغايرة الأعراض ومبادئها وامتناع تحصيل الجسم منفكاً
عن تلك المبادئ ، و سائر الأحوال المذكورة فإن سميت تلك المبادئ ، بعد وضوح
ها تقدّم بالكيفيات فلاهضايقة في التسمية إلا أنه ينبغي أن ينسب إليها تحصيل الأجسام
أنواعاً وصدور الأعراض المذكورة ، وليست الاستعدادات والمواد كذلك .

المذكورة ، و الالتزام الاستدراك لزيادة في الكلام من غير توقف المراد عليه . فان قلت :
الاستدراك باق اذ يكفي أن يقال قد ثبت أن للكيفيات مبادئ ، والاستعدادات والمواد يمتنع أن يكون
مبادىء فباقي الكلام مستدرك . فنقول : تعيين الطريق غير لازم وحيث سلك هذا الطريق في الجواب
الاول سلك طريقاً آخر في الجواب الثاني ولا ارتباط في أن تعدد الطرق أدخل في اثبات
المطلوب ، و عندي أن هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ ، وسبق توجيهه ؛ لان كلامه في
مبادئ الاعراض و الاتارلا في اختلاف الاجسام و اختصاصها بها فاذا قيل للاتارلا اختلاف
وهي ممكنة فلا بد أن يكون لها مبادئ ، لم يتوجه أن يقال له لو كان اختلاف الاتارلا لاختلاف المبادئ .
لكن اختلاف المبادئ لمبادىء اخرى فان البحث لم يقع في اختلاف الاتار بل في نفسها ، ولا يلزم
من استناد الاتار إلى المبادئ ، استناد اختلافها إلى اختلاف المبادئ ، ليعواز اتحاد المبادئ ، واختلاف
الاثار بحسب اختلاف القابل ؛ نعم لو وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام يختلف في الكيفيات
لانها اما أن يقبل التشكل والائتيم والانفكاك بسهولة أو يقبلها بعسر أو لا يقبلها أصلاً فاختصاص
اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا للمفاعل المبين بل لاجل الصور
النوعية . وروعيه ان الاجسام كما يختلف في تلك الكيفيات يختلف في الصور النوعية فان وجب ان
يكون اختصاصها بتلك الصفات لصور نوعية وجب أن يكون اختصاصها بالصور النوعية لصور اخرى ولا مدفع
لهذا السؤال على هذا التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن فان الشيخ اثبت ان الصور مبادئ للكيفيات
حيث قال اما مع صورة نوعية توجب قبول الانفكاك الى آخره فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل
سبب تلك الكيفيات ، ثم قال الامام و ان وقت المساعدة على اثبات امر زايد على الصور الجسمية و المادة في
الجسم لكن لم قلتم بأنه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية او فلكية ، اما الفلك فلا يمكن
القطع بأن عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كان
الصورة موجودة فيه فاما ان يكون لازمة لجسمية الفلك او لا يكون و الثاني محال اذ مبدء اللازم
يتمتع ان يكون ممكن الزوال ، و ان كانت لازمة فلزمها ان النفس الجسمية ، اولما يكون حالاً فيها ،
اولما يكون محلالها ، اولما لا يكون حالاً ولا محلاً . و الاول باطل لان الجسمية ان كانت مشتركة
فيما بين الاجسام يلزم أن يكون الصورة الفلكية مشتركة في ما بين الاجسام و إنه محال ،
وان لم يكن الجسمية أمر مشترك كافي فقد سقط أصل الحجية . والثاني باطل أيضاً ، لان الحال في الجسمية
إن لم يكن لازماً امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه ، و إن كان لازماً عاد التقسيم المذكور فيه و
يلزم التسلسل . والرابع أيضاً باطل لان ذلك الشيء إما ان يكون جسماً او جسمانياً او اجساماً او اجسامانياً ،

ومنها أنّ الفلك لا يحتاج إلى هذه الصور فإنّ أعراضه لا تزول ؛ وذلك لأنّ هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمه أيضاً لاعماله ، ويكون لزومها إماً للجسمية أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون محلاً لها ، أو لما لا يكون حالاً ولا عملاً . وأبطل الأقسام إلاّ كونه لما يكون عملاً ، ثم قال : فليكن المعحلّ سبباً للأعراض اللازمة من غير توسط الصور ، وأيضاً جميع العناصر لا يحتاج إليها الجواز أن يكون بعض تلك الصور أعداماً للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولته فإنّ من الجائز أن يكون صعوبة

والاولان باطلان بالتقسيم الذى مضى حتى يقال لزومها لو كان لجسم أول جسمانى لكن اما للجسمية أو للحال فيها او للحلها أو لغير الحال والحللو وكذا الثالث لان نسبته إلى جسمية الفلك كنسبته إلى جسمية غيره فليس بأن يفيد اللزوم للفلك أولى من أن يفيد لغيره ، و أيضاً لو جاز أن يكون لزوم الصورة للمفارق فليجز أن يكون لزوم الكيفية له بلانوسطة الصورة . ولما بطل الاقسام الثلاثة من اصل التقسيم بقى أن يكون لزوم الصورة لادة الفلك فليكن لزوم الكيفية لادته من غير توسط الصورة فان قلت : هذا الاعتراض غير موجه ، لانه لو كان منع مقدمة من مقدمات الدليل فمأخذ التقسيم ، ولو كان معارضة والمعارض معلل فكيف يقول لم لا يجوز . فالجواب مسبوق بمقدمة وهى أن المعمل إذا أورد الدليل فالسائل إما أن يسلم جميع مقدمات الدليل أولاً يسلم جميعها ، ولاشك أن عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون الا بمنع مقدمة من تلك المقدمات ، وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلي والمناقضة ، واما منع مقدمة لاعلى التعيين وهو النقض الاجمالى ، و ان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلاعلى نفي ما ادعاه المملل ولم يورد فان لم يورد دليلاعلى نفي ما ادعاه حصل الالتزام ، و ان اورد دليلاعلى نفي ما ادعاه فهى معارضة ، ثم النقض والمعارضة كما يأتيان فى الدليل يأتيان ايضاً فى مقدمات الدليل ، وحيثئذ يكون بالنسبة الى الدليل نقضاتفصيلياً على سبيل الاجمال ، و مناقضة على سبيل المعارضة . فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان احد النوع الثلاثة . وقد يقال : المعارضة انما يتوجه اذا كان الدليل ظنى الدلالة حتى يجوز ان يتحقق الدليل دون المدلول ، ولو كان قطعى الدلالة و قد سلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود اللزوم بدون اللازم . وهذا ليس بشئ ، لان المعارضة لو قامت و تمت دلت على أن فى مقدمات دليل المدعى مقدمة كاذبة فهى فى القطعيات كالنقض ، وترتيب النوع أن تقدم النقض على المناقضة و هما على المعارضة . إذا ثبت هذا التصوير فنقول : ذلك الاعتراض نقض اجمالى ، و تقريره أن الدليل على اثبات الصورة فى الفلك ليس تمام لان أحد الامرين لازم وهو اما وجود محال من الحالات ، أو انتقاله مقدمة من المقدمات و الاول باطل فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر أن لامتني للنقض الاجمالى إلا منع مقدمة لاعلى التعيين . وأما العناصر فثبت أن إحدى صفتيها وهما سهولة قبول الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز أن لا يحتاج إليها و انما يحتاج لو كانت وجودية وهو منوع . أجاب الشارح بأن الصورة النوعية

القبول عدماً لسهولة وبالعكس ، ومبده العدم يجوز أن يكون عدمياً . والجواب أن استلزام الجسميّة المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة ، وكذلك الجسميّة المختصّة بالفلك لأن سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فإذن القول بلزوم هذه الصور للجسميّة غير معقول ؛ بل الواجب أن يعكس ويقال الجسميّة لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لأنها تلزمها لأنها صورة الفلك لا غير ، وأما استنادها إلى المحلّ علي ما ذكره غير معقول لامتناع كون القابل فاعلا ، وأما جعل بعض صور العنصريّة أعداماً غير معقول لأن الأعراف المذكورة ليست بعدميّة أمّا الأينيّة فظاهر ، وأما الباقيّة فعلى ما تبين في مواضعها ، والأمور الوجوديّة لا تصدر عن الأعدام .

ومنها المعارضة أو لا بأن هذه الصور محتاجة إلى الجسميّة فالجسميّة إن كانت معلولة لها لزم الدور ، وإلا لم تكن الصور مقومة للجسميّة فإذن لم تكن صوراً ،

ليست لازمة لجسمية الفلك لأنها لو كانت لازمة لكانت لازمة للجسمية المطلقة أو لازمة للجسمية المختصّة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة فلو كانت الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو محال . والثاني أيضاً باطل لان خصوصية الجسمية ونوعيتها إنما هي بالصورة النوعية فهي ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة ايها ، وحينئذ سقط القسمة المذكورة لا يتناها على لزوم الصورة النوعية للفلك ، واذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة الفلك لم تنات تلك القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك إنما هو لنفس صورته لا لشيء آخر ، وأما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا ، وامله بورد هذا الكلام معارضة في مقدمات النقض والا لم يتوجه أصلا : وفيه نظر لانا نقول : هب أن الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن لا يتناها في ذلك كونها لازمة للجسمية المختصّة غاية ما في الباب أنهما يكونان متلازمين وكيف لا تكون لازمة وهي ممتنع انفكاكها من الجسمية المختصّة ، والممتنع الانفكاك عن الشيء لازم له ، وأيضاً مقدمة النقض ليست لزوم الصورة للفلك مطلقاً بل على تقدير وجود الصورة فيه فإن أراد بقوله « الصورة النوعية ليست ملازمة للفلك » أنها ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة في الفلك فهو لا يتناها لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة وهدمها معاً على ذلك التقدير ، وإنما لم يجز لولم يكن محالاً وهو أول المسئلة ، وان أراد أنها ليست لازمة للفلك مطلقاً فهو أيضاً لا يتناها الملازمة بين لزوم الصورة وجودها في الفلك اذا انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة . على أنه سبق مما يؤيد كلام الامام حتى يمكن أن يقال لو كانت الصورة موجودة في الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك اما تبين واللازم منتف لما ذكره الشارح لكنه حينئذ بصير معارضة ، والسؤالان واردان على قوله « استناد الصورة الى المادة غير معقول » كما لا يخفى . فقد ظهر أن كلام الشارح في هذا المقام خارج عن هذا التوجيه . والعق في الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها

وثانياً بأنّ القول بكون تلك الصور مصادر لأعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الأين وكذلك من سائر الأبواب من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بأنّ الكثير لا يصدر عن الواحد .

والجواب عن الأوّل أنّ الصور ليس من شرطها أن تقوّم الجسميّة ؛ بل من شرطها أن تقوّم الهولي ، وهذه الصور تقوّمها من غير دور على ما سيأتي بيانه ، وعن الثاني أنّ الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد بانضمام أمور وشروط مختلفة إليه فهذه الصور تقتضى التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثير من الغير بحسب المادة ، و حفظ الأين بشرط الكون في مكانها و العواد إليه بشرط الخروج عنه ، وهكذا في البواقي . فهذا حلّ تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الإحتيال الذي أوجبه هذا الفاضل

فان اللزوم بما يستند الى ذات اللزوم كما يستند الى ذات الملزوم والى غيرها ، وحينئذ نغتامن القصة ان اللزوم لما لم يكن حالافى الجسمية ولا محالها ولا جسماً ولا جسمانياً وهو ليس بمفارق فلامعذور ، ومن ههنا يتبين أن مراده من سقوط القصة او كان سقوط نفس القصة على ما هو الظاهر من كلامه فهو بين البطلان فمن البين أن يتجه أن يقال لو كان لزوم الجسمية لصورة الفلك كان هذا اللزوم إملاً للجسمية أو للحال فيها أو للمحل أو لغيرها فان هذا ترديد فى اللازم كما أن ذلك ترديد فى الملزوم ، ولو كان المراد أن الكلام فى الأقسام لا يتم لجواز أن يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس بمفارق بين اللزومين لوروده على لزوم الصورة للجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ، ثم قال الإمام هب أن الصحة التى ذكرتموها يدل على أن فى الأجسام أموراً موجودة هى أسباب لهذه الأحكام لكن المطلوب أن فيها صوراً اخرى ، و مبادئ الأحكام لا يجب أن يكون صوراً اخرى لجواز أن يكون اعراضاً فلا بد من الدلالة على أن تلك الامور اسباب لوجود الاجسام حتى يثبت كونها صوراً وهذه مناقضة ، والشارح لم يوردها لانه اثبت فى الدليل كونها صوراً ثم قال : و أنا الى الان مارايت منهم على ذلك احدأ تشاغل باقامة البرهان ، وغفل عن البحث عن كيفية التلازم فان نتيجته هى ان الصورة علة للهولي فى الوجود ، والراد بالصورة هناك ما هو اعم من الصورة الجسمية والصورة النوعية ، و لقد احسن حيث قدم النقض بالوجهين ، ثم اورد المناقضة ، ثم المماوضة بوجهين : اولهما ان هذه الصورة محتاجة الى الجسمية لانها اما ان تكون حالة فى الجسم أو فى الهولي بشرط حلول الجسمية فالجسمية ان كانت مملولة لها لزم الدور والا لم يكن صوراً لانها لا يكون مقومة للجسمية . و جوابه سلماً ان هذه الصورة ليست مقومة للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا يكون صوراً اذ ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسمية بل شرطها تقويم الهولي و سيأتى بيان انها مقومة للهولي من غير دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقويم الهولي بالصورة يعلم من بحث التلازم فأى حاجة الى اثبات جوهريتها هنا : م

﴿ إشارة ﴾

﴿ و اعلم أنه ليس يكفي أيضا وجود الحامل حتّى تتعيّن صورة جرمانية ^(١) وإلا لوجب التشابه المذكور ؛ بل يحتاج فيما يختلف أحواله إلى معيّنات وأحوال متّفكّة من خارج يتحدّد بها ما يجب من القدر و الشكل ﴾

قد أشار الشيخ فيما مرّ إلى أن الصورة الجسميّة محتاجة في وجودها وتشخّصها إلى الهولي لكونها غير منفكّة في الوجود عن التناهي والتشكّل ومحتاجة فيهما إليها ، فأراد أن يبيّن في هذا الفصل أنّهما مع احتياجها إلى الهولي تحتاج إلى أشياء أخر غير الهولي لولاها فكانت الأقدار والشكال متشابهة إذ كانت الهولي فيما عدا الفلكيّات مشتركة ، وذكر

(١) قوله « ليس يكفي أيضا وجود العامل حتّى يتعيّن صورة جرمانية » هذا الفصل لا يتحقق إلا بعد تقديم مقدمة وهي أن الطبيعة النوعية إذا حصلت في العقل لم ينتج من حملها على كثيرين ، والشخص إذا حصل في العقل امتنع من حمله على كثيرين فالولم يكن في الشخص أمر زايد على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه ، وذلك الأمر الزايد هو الشخص والتعين ، وقد عرفوه بأنه صفة يمنع وقوع الشركة في موصوفها . ثبت أن الشخص مركب في العقل من الطبيعة النوعية و الشخص ، وهل هو كذلك في الخارج حتى أن في الخارج موجودين أحدهما الطبيعة النوعية والأخر الشخص ، أو ليس في الخارج إلا أمر واحد بالذات والوجود إذا حصل في العقل تمدد كمال النوع مع الجنس فان في النوع أمراً زائداً على الطبيعة الجنسية أعنى الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات وبالوجود وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا هو الحق لكن الإشبّه بكلام القوم أنه زايد على الطبيعة النوعية في الخارج ، ثم ان تعين النوع إما أن يكون معلولاً للمهية ، أو لا يكون فان كان معلولاً للمهية كواجب الوجود ينحصر نوعه في شخصه ، وان لم يكن فاما أن يكون الفاعل كافياً في فيضاته ، واما ان لا يكون فان كفى كالعقل كان أيضاً نوعه منحصرأ في شخصه فانهم يقولون المقول انواع متباينة منحصرة في اشخاص ، وان لم يكف بل لابد من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه أيضاً في شخص كالفلك فان له مادة واحدة لا ينفصل ، أو يتعد القابل فيتمدد التميّنات بحسب تمدد المواد وهذه هي قاعدتهم إن تمدد الطبيعة النوعية بحسب تمدد المادة لانه لولا المادة كان الفاعل كافياً في افاضة فلا بد أن يكون نوعه منحصرأ في شخص وقد فرضنا فيه التمدد هذا خلف . و اذا تقرر هذا الكلام فنقول : كلام الشارح أنه قد ثبت ان الجسميّة ليست قائمة بذاتها بل هي في العامل و ثبت انها غير منفكّة عن التناهي والتشكّل محتاجة فيهما اليه فقد ثبت ان الجسميّة في وجودها و تشخصها محتاجة الي العامل فأراد ان يبين ان العامل لا يكفي في تشخصها بل لابد من أشياء اخر ؛ و ذلك أن الاجسام المنصرية يختلف في الاقدار والشكال فلو كانت الهولي كافية فيها كانت الاقدار والشكال متشابهة لا شتراك الهولي في الاجسام المنصرية فلا يلزم منه تشابه الكل والجزء فان الكلية والجزئية انما هي بالمادة لا بالقدار فجال ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية

الفاضل الشارح أن هذا الكلام يصلح جواباً عن سؤال يذكر على دليلين متماماً : أولهما أنه لما استدل على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى بأن قال لزوم المقدار والشكل إمّا للصورة أو للفاعل أو للحامل ، التزم بأنه للحامل فكان لقائل أن يقول : العنصريّات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل ، و ثانيهما أنه لما استدل على إثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل أن يقول : لو كان الاختصاص بكل كيفية لأجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لأجل صورة أخرى ، ثم لما كان الجواب عنهما واحداً آخره إلى ههنا والجواب أن أسباب الاختلافات والاختصاصات هي الأمور السابقة المعدة للأمور اللاحقة فقله «لا يكفي أيضاً وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية» أي حتى تتشخص فإنه ذكر أن الصورة تحتاج إلى الحامل في الوجود دون الماهية ، والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الجزء والكل فإن الجزء والكل لا يجب أن يتحدّ مع وجود المادة القابلة للإقسام ، قوله « بل يحتاج فيما يختلف أحواله » أي أجزاء العناصر المختلفة الأقدار والأشكال «إلى معينات» أي إلى

ويكون مع ذلك يشابه في المقدار إذا المقدر عارض والتشابه في العارض لا يستلزم التشابه في المروض وهذا الكلام مشتمل على ثلاثة إبحاث :

البحث الأول في احتياج الصورة الجسمية في تشخصها إلى الهيولى وهذه المسئلة مستفادة من القاعدة المذكورة إلا أنها لما لم يتبين بمدى بينها ههنا بوجه آخر ، وقد أشار الشيخ إليه فيما سبق . وفيه نظر ؛ فإن الثابت بالبرهان ليس إلا أن الصورة محتاجة إلى الهيولى في تناسلها و تشكلها فمن أين يلزم أنها محتاجة في تشخصها إليها ، واحتياج المروض إلى شيء لا يستلزم احتياج المروض إليه .

والبحث الثاني أن الهيولى لا يكفي في تشخص الصورة ، وما ذكره لا يدل إلا على أنها غير كافية في تعيين المقدار والشكل ولا يلزم منه أنها لا يكفي في تعيين الصورة فمن العجايز أنها تكفي في تعيين الصورة ولا تكفي في تعيين الشكل والمقدار حتى يكون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادير والأشكال ، ويمكن أن يتفصى عن البحثين بأن يقال : لأمضى لاحتياج الصورة في تشخصها إلى الهيولى إلا احتياجها في كونها مروضاً للعوارض الخارجة إلى الهيولى ، وربما تقف فيما سيأتى على ما يحقق ذلك . وأما أن تشابه الكل والجزء غير لازم ففاسدة لان عظم الكل من لوازمه وانتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم . والحق أن اللازم ليس هو التشابه فإن التشابه يستدعي التعدد وأو كانت هيولى العناصر كافية في تعيين الصورة لم يوجد من الصورة إلا شخص واحد وكذا في المقدار والشكل لما تقرر أن هيولى العناصر شخص واحد .

والبحث الثالث في الملل الأخرى التي أشار إليها بقوله «إلى معينات و أحوال متفقه من

مشخصات؛ وذلك لأنها لا تحتاج إلى علة للماهية و الحقيقة؛ بل تحتاج إلى علة تفيد تغايرها و انفصالها عن العناصر الكلية قواه « و أحوال متفقة من خارج » و كان ينبغي أن يقول و أحوال مختلفة من خارج لأن سبب الاختلافات ينبغي أن يكون مختلفا لامتثاقا لكنه أراد بها الأحوال الإتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم و لا أكثرى فإن الأشخاص من حيث لا تتمائل تحتاج إلى علة يندر وجودها لتصير بانضياؤها إلى سائر العلة عللا لا تتمائل، ويريد بالمعينات و الأحوال المتفقة من خارج العلة الفاعلية وهي القوى السماوية، و الأحوال الأرضية التي هي الصور السابقة، و التغيرات الطبيعية، و القواسم الخارجية فإن جميع ذلك علة فاعلية لتشخيص الصور، و أما الحامل فهو علة قابلية .

قوله :

﴿ وهذا سرّ تطلمع منه على أسرار أخرى ﴾

خارج « حملها الإمام على الهمدات فان اختلاف الصور و اختلاف المقادير و الاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة في المادة ليس الا بحسب اختلاف الاستعدادات ، و اختلاف تلك الاستعدادات بحسب استعدادات اخرى حتى أن كل سابق سواء كان صورة أو مقداراً أو شكلاً فهو معد لللاحق ، و جعل هذا الكلام جواباً لسؤالين و تقرير جوابه عن السؤال الاول أنا لانسلم أن لزوم المقدار و الشكل لو كان للحامل لزم :ستواء الاجسام العنصرية في المقدار و الشكل و انما يلزم لو كان لزوم المقدار و الشكل لمجرد الهيولى و ليس كذلك بل لمقادير و اشكال سابقة معدة . و عن السؤال الثاني انا لانسلم انه لو كان اختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة بصورة اخرى بل بصورة سابقة معدة فقوله فيما نقله الشارح : ان أسباب الاختلافات . بشاره الى جواب السؤال الاول اي الاختلافات في المقدار و الشكل ، و قوله : و الاختصاصات . إشارة الى جواب السؤال الثاني أي الاختصاصات في الصورة النوعية ، و على هذا الحاجة للإمام الى اثبات الهمدات فان سند المنع لا يلزم اثباته ، و اما الشارح فقد حمل العلة الاخرى على العلة الفاعلية لتشخيص الصورة و ان المادة علة قابلة و لا بد مع العلة القابلة من العلة الفاعلية فأولا فسرا المعينات بالمشخصات فان أجزاء العناصر مادتها متصله بالمادة الكلية فاذا انفصلت عنها حصل لها كمية مضمومة و كيفية مضمومة و شكل مضموم فهذه الاعراض الخارجية المتنفة بها هي المشخصات كما اذا اخذنا ماء من البعير فلاشك أن ذلك الماء لا يتبين في الخارج إلا اذا حصل له انقطاع من البعير و كمية و هيئة مضمومتان ، و فسرا الأحوال المتفقة من خارج بالامور الإتفاقية التي يندر وجودها فان علة الاشخاص من حيث انها اشخاص لا بد أن يشتمل على امور لا يوجد الامر واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم

أقول : قال الفاضل الشارح : كون كلّ سابق علّة معدّة للاحق سرّ عظيم (١) تطّلع منه على أسرار هي اقتضاء ذلك أن لا يكون للحوادث بداية زمنية ، و أنه لا بدّ من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة ، وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور

وجود الشخص الواحد مرتين و انه محال . ثم ذكر أن المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية الملل الفاعلية للشخص الصورة وهي القوى الساوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية . وفيه نظر ؛ لان القوى السماوية تأثيراتها وآثارها غير ثابتة ولاشك أن تشخص الصورة أمر ثابت ، وغير الثابت يمنع أن يكون علّة فاعلية للثابت ، وكذا القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية ، واما الصور السابقة فهي لا يجمع تشخص الصورة اللاحقة فكيف يكون علّة فاعلية له ، وكذا القواسر الخارجية كما في فصل بعض الناصر منه فان القر على الفصل مما يند حصول الصور من المبدء ، و أيضاً فقد نسر المعينات اولاً بالمشخصات وليس من اللعل المذكورة هي هنا مشخصات فقد نسر المعينات هي هنا بما ليس بمعينات . و يمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من اللعل الفاعلية معدت الصور الشخصية فان اللعل المدة معدودة في جانب الملّة الفاعلية والفاعل يقتضى تشخص الصورة او المقدار في القابل للمدات ، وعن الثاني بانه وان لم يذكر المشخصات في التفسير الثاني الا انها مرادة فيه و انما لم يذكر تحويلا على ماسبق والحق المتعلم الذكي به . فعاصل كلامه ان الهولي فير كافية في تشخص الصورة بل لا بد فيه معها من مشخصات ومدات ولكن الشيخ وصف اللعل بانها يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل ولاشك ان المشخصات لا يحدد المقدار والشكل فان الشكل لا يتحدد بنفسه ، و أيضاً لما كان حاصل كلام الشيخ أن الصورة يحتاج في تناهيتها وتشكلها ومقدارها الى الهولي وهي لا تكفي في هذه العوارض بل تحتاج الى امور اخر فكيف يقال من الامور الاخر هذه العوارض ، وكان الامام اقتصر على المدات لاجل هذه الدقيقة وربما يختلج في خاطر أن المعينات تصحيف المعينات من الاعانة فان المدات معينات للفاعل على الافاضة . م

(١) قوله « كون كل سابق علّة معدة للاحق سر عظيم » هذه القاعدة و ان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سندا للمنع الا انه لما جعلها السر وجب عليه ان يشتمها هي هنا فقد داخل بالواجب ، و اما الذي ذكره الشارح من ان المادة علّة قابلة فلا بد معها من الملّة الفاعلة فهو لا يتم لما تبين من ان مراده من الملّة الفاعلة الملّة المدة فنقول كل حادث لا بد له من علّة تامة لا يجوز أن يكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك الحادث سورة أو عرضاً مقداراً أو شكلاً أو غيرها والالزم قدم الحادث لاستعالة تخلف المملول عن الملّة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شيئاً من اجزائها حادثاً وذلك الحادث أيضاً يحتاج إلى علّة تامة غير قديمة بجميع اجزائها ، وهذه العوادم اما أن تكون متتابعة أو متساوقة لاسبيل الى الثاني لما سترفه فتعين ان يكون قبل كل حادث حادث لا الى بداية ، و من الظاهر أن تلك العوادم كلما يخرج شيئاً فشيئاً من المدم الى الوجود يقرب المملول الى تأثير الملّة حتى اذا وصلت سلسلة العوادم الى المملول بوجه ، ولا

أقول : و من تلك الأسرار التنبيه بوجود مبدئه قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الإستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام ، و بالجملة الأسباب التي تنتظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه في نفس الأمر .

❖ (وهم و تنبيه) ❖

معنى للأعداد إلا هذا القدر ، ثم ان هذا القرب والبعد لا يكون في العدم فلا بد ان يكون في شيء موجود له تعلق بالملول وهو المادة ، و القرب والبعد بحسب اختلاف استعداداتها فاذن ثبت ان كل حادث سابق بمدد للاحق في قابل . فان قلت : السابق الوجود اما ان يتوقف عليه الاحق اولاً فان لم يتوقف عليه لم يكن معدأله و الا فمذ انتفاء السابق لا يوجد الاحق قطعاً فلا يوجد الملول . فتقول ، للمد عدمان عدم سابق ازلي وعدم لاحق أبدي والملول يتوقف على عدمه الاحق فلا يوجد الملول الا اذا وجد السابق وانعدم ، و اما الاسرار التي يقتضيها القاعدة السرية فمنها ان ليس للحوادث بداية زمانية فانه لما كان كل حادث مسبوقاً بحادث آخر فلا زمان الا و يوجد فيه حادث (فانه اذا كان كل سابق بعد الاحق يكون كل لاحق مسبوقاً سابقاً لانه لما كان كل حادث مسبوقاً بحادث آخر فلا زمان الا و يوجد فيه حادث خل) و هي هنا شيء وهو ان الذي يقتضى هذا السري ليس هو أعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث باخر فالصواب ان جعلت [المسبوقية] السري العظيم ليرتب عليه هذا السري وغيره ، ومنها انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها فهو لازم من القاعدة لان الحوادث الغير المنتهية اذا كانت متسابقة لم يوجد الا في ازمته متسابقة غير منتهية و الزمان مقدار الحركة فيكون في الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لا الى بداية ، و اما انها لا نهاية لها فنير لازم من القاعدة و اما يلزم منها ان يكون كل حادث حادثاً لا إلى نهاية كما يلزم ان قيل كل حادث حادثاً لا إلى بداية لكنه مبرهن عليه فان ارتفاع الحادث لا يكون الا بارتفاع علته التامة المركبة من وجود وعدم ولا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضاً لا يكون الا بارتفاع وجود آخر و هكذا ، و ترتب العدم الى غير النهاية يستلزم ترتب الوجودات الى غير النهاية و هو التسلسل المعال فتعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدم و ليس عدماً لاحقاً لامتناع العود فهو عدم ابدي فلا بد ان يكون عدماً سابقاً ازلياً و ارتفاع العدم الازلي لا يكون الا بوجود حادث آخر فاذن لا بد ان يكون بمد كل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استفدنا من البحث عن وجود الحادث و عليه الحكم الاول و من البحث عن عدم الحادث و عليه الحكم الثاني . هذا بيان ما ذكره الامام . و اما ما قاله الشارح فظاهر .

و نحن نقول : و من الاسرار ان الحركة السردية واسطة بين عالم الثابتات والمتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون بحسب استعدادات متسابقة و الاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمرة لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السردية حتى لو لم يوجد لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازلياً ابدياً لان المبدئه الاول لما كان دائماً الوجود كان ملولاً ايضاً دائماً فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السردية

﴿ واعلم أن الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة ^(١) فإما أن تكون الصورة هي العلة المطلقة الأولى لقوام الهيولى بها مطلقاً ، أوتكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقاً ، أوتكون شريكة لمقيم آخر باجتماعهما جميعاً تقوم الهيولى ، أوتكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه ؛ بل يكون سبباً ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر ﴾

ابتداء عالم الحدوث فإن لهاجهتين دوامها وتجدها فهي من حيث استمرارها ودوامها مستنده إلى علة دائمة الوجود ، ومن حيث تجدها يصير سبباً للحدوث لأنه لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها ، وبسبب تبدل الاوضاع يختلف استمدادات القوابل فيحدث الحوادث فهي واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة إلى الحوادث ولاترتبت سلسلة الحدوث إلى المبادئ الدائمة . م

(١) قوله « واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة » لا يفي على من تأمل هذه الفصول ان المقصود ههناكون الصورة جزءاً من علة الهيولى والشارحان بينا الكلام فيه على التلازم بينهما ، والشيخ أيضاً اشار في انشائه إليه ، ولوثبت ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة و انها ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجرد هاتين المتقدمين فلاحاجة الى إثبات التلازم اصلاً ، و أيضاً فقول الشيخ « أو يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة » مستدرك لأنه لو حذف من البين ليتم الكلام بدونها فإنه لما اتقرر علة الصورة كفي قسمة عليها الى الاقسام الاربعة ، والصواب ان يقال : الكلام في هذه الفصول لا يختص بالصورة الجسمية بل شاملة للصورة النوعية لكن البيان بطريقتين أحدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما أما الطريق الخاص فهو أن إذا نظرنا إلى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها بالفعل غير مجسمة و اذا نظرنا إلى ذات الجسميه فربما يجوز العقل ان يكون قائماً بذاتها فإنه لا معنى لها الا انه امتداد سار في سائر الجهات والامتداد السارى في سائر الجهات لا يلزم أن يكون قائماً بذاته ، نعم لما احتاج عوارضه من امكان الانفصال و لزوم المقادير و الاشكال و غيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت من ذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة في الوجود بل في العوارض الشخصية ، و سيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى ويشير بقوله « ههنا سر آخر » الى تمام الدلالة بذلك في الصورة الجسمية اذ الثابت ليس الا احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية ، واما الى الصورة النوعية فليس يثبت غاية ما في الباب ان الهيولى ملازمة لها لكن الشيخ في الشفا، كرر الاشارة في هذا الفصل الى الفصل بين ما يقوم به الشيء و بين ما يلازمه فقد بان ان قوله « الهيولى مفتقرة » مقدمة في الطريق الخاص و لاجل انه سيشير إلى إثباته اقتصر ههنا عليها ، ثم اورد الطريق العام ، والفاء في قوله فاما ليس لسبب بل لمجرد التعقيب و هو مبنى على التلازم فقال الامام تلازمها ينقسم الى اربعة اقسام : الاول منها على ثلاثة اقسام فان الصورة يكون اما علة مطلقة للهيولى ، وجزء علة اولاً علة ولا جزء علة بل آلة و واسطة فالاقسام ستة .

يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر أولاً الأقسام المحتملة ليتبين ماهو الحق منها . قال الفاضل الشارح : تلك الأقسام أن يقال لَمَا ثبت تلازمهما فَمَا أن تكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من غير عكس ، أو الصورة محتاجة إلى الهيولى من غير عكس ، أو تكون كل واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى ، أو لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى فهذه أربعة أقسام والأول منها على ثلاثة أقسام فإن الصورة تكون للهيولى إما علة مطلقة أو جزءاً منها ، أو لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة . فخرج من هذا أن الأقسام ستة . والحق من جعلتها عند الشيخ واحد

و أقول اما ان يريد بالعلة المطلقة العلة التامة او العلة الفاعلية ، فان اراد العلة التامة فالصورة إذا كانت محتاجة اليها ينحصر في انها علة تامة او جزء علة لان ما يحتاج إليه الشئ، اما جميع ما يحتاج اليه الشئ، أو بعضه فلا ثالث لها ، وإن كان المراد العلة الفاعلية فلا حصر لان ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزءاً منها لا يلزم ان يكون آلة وواسطه ولا يتدفع هذا الا بعبارة وهي أن يقال المراد العلة التامة وبجزء العلة ما لا يكون آلة وواسطة فكانه قال الصورة اما علة تامة أولاً فان لم تكن علة تامة فاما ان تكون آلة وواسطة أولاً تكون فان لم تكن فهي جزء العلة فعلى هذا لوقدم قسم الآلة والواسطة على جزء العلة كان أولى على أنه زاد في الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في المتن ولا يراد بقوله فيما بعد بل لا بد لامثال هذه ان يكون على احد القسمين الاخيرين فلو كان ذلك القسم مراداً كان الباقي اقساماً ثلثة . واما قوله انما لم يذكره لان مورد التقسيم وهو ان الهيولى مقتطرة في [موادها] وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم . ففاسد لان القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر ، والعجب انه ذهب هيئنا الى ان ليس لهذا القسم احتمال وفسر اشارة تعقيب الصورة فابطال هذا القسم واذ لا احتمال له فاي حاجة الى ابطاله ، واما الشارح فقد قدم على التقسيم مقدمة وهي ان التلازم بين الشئيين انما يكون لو كان احدهما علة موجبة للاخر او كانا معلولين علة واحدة موجبة بحيث يقتضى تلك العلة تعلقاً لكل واحد بالآخر كما سيأتى في المتضايقين والعلة الموجبة التي يجب لها وجود المعلول فلو لا ايجاب العلة على احد الوجيين امكن انفرد احدهما عن الاخر فلا تلازم بينهما و انما قال يمكن فرض احدهما لجواز تعلق احدهما بالآخر على تقدير انتفاء شمول التعلق وقوله « ولا معلولاً » زيادة لا فائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علة للاخر لم يكن احدهما معلولاً و تفصيل هذا الكلام ان يقال اذا كان شيئان احدهما علة موجبة للاخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كانت موجبة بمنع انفكاك المعلول عنها فان الزوم يتحقق عن الطرفين واذن لم يكن احدهما علة موجبة بـل كانا معلولين فاستنادهما الى العلة مطلقاً لا يكفي في التلازم بينهما والا لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود واستنادهما إلى العلة الموجبة ايضاً غير كاف في التلازم بينهما والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة لها لانا لا نعنى بالعلة الموجبة الا ما يمنع تخلف المعلول عنها

و هو أن الصورة جزء العلة للهيولى . وأقول : التلازم عند التحقيق لا يقتضيه إلا العلة الموجبة و يكون إما بينها وبين معلولها ، أو بين معلولين لها لا كيف أتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقاً لكل واحد منهما بالآخر على ماسياتى بيانه . وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالإنتساب إلى ثالث كذلك فلا تعلق لأحدهما بالآخر ، و يمكن فرض وجود أحدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يفتضون لذلك و يظنون أن التلازم بين شيئين ليس أحدهما علة للآخر ربما يكون من غير أن يقتضى الارتباط بينهما ثالث و يتمثلون في ذلك بالمضافين . و ذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك أولاً بل قسم وجه التلازم إلى

والمعاملات القديمة يتمتع انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة تعلق كل واحد منها بالآخر وتعلق كل واحد منهما يجب أن يكون دائماً فانه لو لم يتحقق في بعض الاوقات صح انفراد احدهما عن الآخر في ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر في المتلازمين اللذين لم يكن احدهما علة موجبة للآخر خمسة امور : الاول أن يكونا معلولى علة واحدة، الثاني ان يكون تلك العلة موجبة ، الثالث ان يكون لكل واحد منهما تعلق بالآخر ، الرابع أن يكون ذلك التعلق يقتضيه تلك العلة الموجبة ، الخامس دوام تلك التعلق . وعندى ان دوام تعلق كل واحد منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منها عن الآخر فلا حاجة إذن الى اعتبار الامور الثلاثة الباقية والتلازم غير دال عليها .

فان قلت : إذا لم يكن أحد المتلازمين علة موجبة للآخر لم يكن علة اصلاً فانه لو كان احدهما علة للآخر كانت موجبة لامتناع تعلقه عنه بحكم التلازم و إذا لم يكن أحدهما علة للآخر مطلقاً لم يكن أحدهما واجب الوجود و يكونان ممكن الوجود وجميع الممكنات ينتهى الى واجب الوجود فيكونان معلولى علة تالفة بالضرورة

فنقول : المتلازمين يكونان حينئذ معلولى علة تالفة في نفس الامر لكن الكلام في أن التلازم يقتضى ذلك ، و كون كليهما معلولى علة تالفة في نفس الامر لا يستلزم ان يكن مقتضى التلازم ، و لكن سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون تلك العلة موجبة وهى التى اقتضت دوام تعلق كل منهما بالآخر و لم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب مهيته على وجه لا يلزم الدور كما سياتى ، و سؤال آخر لما اعتبرت العلة الموجبة فمعلولاها يكونان متلازمين كيف انفقالانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة تحقق المعلول الآخر وكلما تحقق كل واحد منهما تحقق المعلول الآخر ، وبمباراة اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم للعلة وهى ملزومة للمعلول الآخر فكل واحد منهما ملزوم للآخر و يمكن ان يجاب عنه بأن العلة اذا صدر عنها شيان لا يكون صدورهما من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته والعلة لا تستلزم المعلول الآخر الا من جهة اخرى فلا يتكرر الوسط ، ثم قال : لما ثبت التلازم

قسمين أحدهما أن يكون لكون أحدهما علة للآخر، والثاني أن لا يكون كذلك، والأول كان محتملاً للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلة لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول، ولما استحال أن يكون القابل فاعلاً استحال أن تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم إلى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم إلى الأقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل الشارح وبقى القسم الثاني وهو أن لا يكون أحد المتلازمين علة للآخر فنبيه على أن ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل، ونبيه على أن الحق في

بين الصورة والهيولى فاما أن يكون إحداهما علة للآخر أولا يكون فان كان إحداهما علة ينقسم بالقسم العقلية إلى الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم يقتضى العلة الموجبة والهيولى تستحيل ان يكون علة موجبة للصورة اما اولاً فلان الهيولى قابلة والقابل من حيث أنه قابل لا يجب به وجود القبول والمعلول، واما ثانياً فلان القابل لا يكون فاعلاً اصلاً وكان الاولى استفاد من اعتبار الايجاب والثاني من العلية، واما قال في الاول من حيث انه قابل والثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب وجود القبول بمجرد واما مع النير فيجوز أن يجب به بل الصورة لم يجب في الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والعابل واما من جهة الفعل فالقابل لا يكون فاعلاً لا بالاستقلال ولا مع النير فبقي أن يكون العلة هي الصورة ويجه في الاقسام الثلاثة التي ذكرها الامام وان لم يكن إحداهما علة للآخر فاما أن يكونا معلولي علة واحدة رابطة اولاً يكون كذلك فان لم يكونا معلولي علة يقتضى الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى وهذا هو الذى ظنه الجمهور انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للآخر ولا ارتباط بينهما من ثالث كما في المتضايقين ونبه الشيخ على فساد هذا الوهم بقوله «بل يكون بسبب خارج عنهما». فانه انما اعتبر السبب الخارج ليفيد الارتباط بينهما فتمين ان يكونا معلولي علة رابطة فتلك العلة اما ان يقيم كلا منهما مع الآخر او بالآخر.

وللبحث في هذا الكلام مقامات: احدها في قوله لا يجوز أن يكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان يكون الفاعل قابلاً فان العلة الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر فيها الابداع كما اعتبر فيه الايجاب اولم يعتبر فان اعتبر فيها الابداع فاذا لم يكن أحد الشيتين علة موجبة للآخر ولا مستندين إلى علة موجبة رابطة لم يلزم امكان افراد احدهما عن الآخر لجواز أن يكون احدهما علة موجبة للآخر غير فاعلية وحينئذ يمتنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب و ايضاً لم ينقسم عليه الصورة إلى الاقسام المذكورة ضرورة ان الالة ليست فاعلة ولم ينحصر القسم الثاني في القسمين لجواز أن يقيم العلة الثالثة احدهما بالآخر، وان لم يعتبر فيها الابداع لم يلزم أن

هذا التسم هو أن يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ، و لهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه . فهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب ، ثم قسم القسم الرابع أيضا بحسب الإحتمال العقلي إلى قسمين بأن ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما إما مع الآخر أو بالآخر فهذه هي الأقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ . قال الفاضل الشارح : في قوله « أن الهيولى مفترقة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة » فوائد : منها أنه إنما قال في أن تقوم ليعرف أنها مفترقة إليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ، ومنها أنه قال تقوم بالفعل ليعرف أنها مفترقة في الوجود الخارجى لا الذهنى ، ومنها أنه قال إلى مقارنة الصورة ليعرف أنها علة من جنس المتباين ذاتها ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم . ثم قال و على قوله « إلى

يكون الهىولى فاعلة على تقدير كونها علة موجبة .

وثانيها فى قسمة علية الصورة الى الاتسام الثلاثة فانه لما جعل الالة مابينة للواسطة كانت القسمة الى اربعة اقسام ووجهها أن الصورة على تقدير عليتها اما ان لم يحتج الهىولى الى شىء غيرها وهى العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون علة قريبة وهى الواسطة اولايكون وان كان تانير العلة القريبة بنوسطها فهى الالة اولافهى الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولية فان العلة المطلقة هى التى يكفى فى وجود المعلول بانفرادها من غير حاجة الى ضمنية و العلة التامة كذلك والاولية هى العلة بلاواسطة والعلة التامة كذلك ، واما قوله مطلقا اى من غير شركة فهو وان كان تكرر لاطلاق العلة الا انه حسن لانه فى مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا فى الالة والواسطة يعنى بدون شركة فى تلك المرتبة ، وانما ذكر هذه الاتسام لان الصورة اذا كان علة للهىولى احتل من طريق البحث ان يقال انه علة تامة لامتناع تخلف الهىولى عنها و امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهىولى اى علة فاعلية لها بالذات من غير واسطة واحتل أن يكون الة بين العلة القريبة و الهىولى لكن عليتها للهىولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى وهى التى شريكة للعلة الفاعلية القريبة فوجب ان تبين الصورة لما لم يكن علة تامة لاجبور ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا الة بين الفاعل و الهىولى بل شى يقيم به الهىولى وهو الشريك والا كان الاقتصاص على انه اذا لم يكن علة تامة فهى جزء علة كائناً .

وثالثها فى ان القسم الثانى وهوان لا يكون احديهما علة للاخرى حصره الشيخ فيما يكون بسبب رابطة فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للاخرى لابد ان يكون بسبب رابطة وحصر الرابط فى قسمين واحالهما جميعاً فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلولين علة رابطة . وجوابه ان يقال : المتلازمان لابد ان يتعلق كل واحد منهما بالآخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما فى المهية او فى الوجود فان كان تعلقهما بحسب

مقارنة الصورة، شك لفظي وهو أن المقارنة حالة إضافية تعرض للشيء بالنسبة إلى غيره والأحوال الإضافية متأخرة عن الذوات فإذن المقارنتان أعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح أن يقال الهيولى مفتقرة إلى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة أن يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل إلى ذات الصورة افتقاراً متى وجدت وجب أن تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون إلى ذات الصورة وجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى . أقول : يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك ^(١) إلا أنه وقع في عبارته توسع ما ، ويحتمل أن يقال إن الشيخ لم يذهب إلى أن ذات الهيولى مفتقرة إلى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب إلى أنها في قيامها بالفعل أي في تخصصها مفتقرة إليها ، والشيء يجوز أن يحتاج في اتصافه بصفة ما إلى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية إلى وجود معلولها المتأخر عنها ، ولا يلزم من ذلك إلا تأخر صفتها عما يتأخر عنها . ثم قال وهذه القضية يعنى أن الهيولى

المهية فهما المتضايقان وان كان بحسب الوجود فوجب ان يكون احدهما علة للاخر والا يلزم ان يكونا معلولى سبب يقيم كلا منهما بالآخر اومع الآخر وهما محالان ، ولما كان من الظاهر البين ان تعلق الهيولى والصورة ليس بحسب التضايق لان تعقل كل منهما مع تعقل الآخر تعين ان يكون في الوجود وان يكون احدهما علة للاخر فلهذا انتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما في الشفاء وسيرد عليك فان قلت : الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة الصورة الجسمية والنوعية و الهيولى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه و كل واحد من اجزائه مستلزم له و بينه و بين كل واحد من اجزائه تلازم و ليس احدهما علة موجبة للاخر وكذلك كل واحد من اجزائه ملازم للاخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملزومه للهيولى وهي ملزومة للصورة النوعية فبينهما تلازم و ايس احدهما علة موجبة للاخرى . فنقول : انما يمكن احدهما علة موجبة للاخرى لو اعتبر في العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك فلما كانت علة للاخرى ولا ملازمة لها كانت علة موجبة بالضرورة . م

(١) قوله « يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك » اى المراد من مقارنة الصورة للصورة المقارنة فان الهيولى تفتقر الى الصورة المقارنة لالى مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لاغير ، واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تخصصها فهو فاسد والا لكان اخراجاً لهذه المقدمة عن مقام البحث فان المطلوب أن الصورة شرة يك لفاعل الهيولى ولا دخل لهذه المقدمة فيه قطعاً م

مفتقرة في قيامها إلى مقارنة الصورة مفتقرة إلى حجة^(١) لأن الذي مرّ هو أن الصورة لا تخلو عن الهيولى و الهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان أن الهيولى مفتقرة إلى الصورة لاحتمال أن لا يكون لأحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايين ، ثم إن كان ولا بدّ من الإفتقار فقد يمكن أن يكون الإفتقار من جانب الصورة . قال : و سيأتى إبطال الإحتمالين . و أقول : أمّا تلازم المتضايين فسنبيّن أنه ليس على وجه لا يكون لأحدهما تأثير في الآخر كما ظنّه ، و أمّا الإحتمال الآخر وهو أن يكون الإفتقار من جانب الصورة مطلقاً فقد بيّنا أنه لا يفيد التلازم إذ القابل لا يقتضى الإيجاب في عيئته . قال : والفرق بين الآلة والواسطة^(٢) أن كلّ آلة واسطة ولا يعكس؛ لأن الآلة لا تكون موجودة إلا أن الإيجاد يتوقف على توسّطها والمتوسّط قد يكون موجداً كالعلّة القريبة و أقول: الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسّطها ، والواسطة هي معلول يصير علّة لغيره من حيث يقاس إلى طرفيه فأحد الطرفين معلول والآخر علّة بعيدة والواسطة علّة قريبة . قال : وقوله

(١) قوله « وهذه القضية مفتقرة الى الحجة » تقرير السؤال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان المتلازمين لا يجب ان يفترق احدهما الى الاخر كما في المتضايين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فنقل قوله بل يكونان متضايين ليس كما ذكره الامام فان الذي ذكره كالمضايين وامله هو المراد ، وجوابه بانه سنبين ان لاحد المتضايين تأثيراً في الاخر فقبل علته انه كلام على سفد النع وهو غير مسوع وتوجيهه ان اعتراض الامام بالحقيقه مناقضة ونقض بالمتضايين لكن المناقضة مندفعه بما سبق منه من ان المتلازمين لابد ان يكون احدهما علة للاخر افتقار فلم يبق من الاعتراض الا النقض فاجاب عنه هيئنا وفيه نظر سيجيء . والحق في الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على الهيولى بمتنع ان توجد الضرورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال متعنا ان يكون الهيولى اقدم ذاتا من الصورة منعا ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الامتزما لمقارنه الصورة لها بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة ، وبين الامرين فرق م .

(٢) قوله د والفرق بين الآلة والواسطة « جعل الامام الواسطه اعم من الآلة والشارح جعلها مباينة لها وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة المتضايين اعم والاخص مستهجن فكما ان الآلة مباينة للعلّة المطلقة كذلك الواسطة يكون مباينة للآلة م .

« أو يكون لا الهبولى تتجرّد عن الصورة ^(١) و لا الصورة تتجرّد عن الهبولى » إلى آخره إشارة إلى القسمين الأخيرين مع الشبهة التي يمكن أن يتمسك بها من أراد أن يذهب إلى أحدهما ، و هي أن يقال لمّا ثبت التلازم فليس أحدهما بالعليّة أولى من الآخر و إليه أشار بقوله « و ليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه » بل الحقّ أن يكون الإحتياج من الجانبين على السواء أو الإستغناء من الجانبين على السواء و أقول : لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنياً ، و أيضاً على تقدير الإستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى . بل الأظهر ما ذكرته و يكون قوله « أو يكون لا الهبولى تتجرّد عن الصورة » إلى قوله « بعكسه » إشارة إلى القسم الآخر على ما يظنّه الجمهور وقوله « بل يكون سببٌ ما » إلى آخره تنبيه على ما هو الحقّ في ذلك وقسمة لذلك القسم إلى قسميه . قال : ثمّ هيهنا شكّان لفظيّان : الأوّل أنّه لمّا ذكر أنّ قيام أحدهما بالآخر ليس بأولى من العكس

(١) قوله « أو يكون لا الهبولى تتجرّد عن الصورة » الامام لما ربح الاقسام وقال اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهبولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما محتاجاً الى الاخر او مستغنيا عنه جعل قوله « فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولى » اشارة الى اقسام القسم الاول ، وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكرناه ، وحمل قوله « بالآخر » على القسم الثالث وهو الإحتياج من الجانبين ، وقوله « مع الاخر » على القسم الاخير وهو الإستغناء من الجانبين ، واهترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك كان تعرضه للسبب الخارجى لا فائدة فيه ، و كان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد منهما مع الاخر اوبه فعينئذ فقوله « بل بسبب آخر يقيم كلا منهما » لاجابة اليه وهذا الاستدراك وادد على الشيخ لان ما استدلل به على استحالة اقامة احد التلازمين بالآخر ومعه دال على استحالة قيام احدهما بالآخر ومعه ، وايضاً يلزم العنافة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الإستغناء من الجانبين ينافى التلازم ، وهذا وارد على الشارح في مقامين : احدهما ان قوله « نقيم كلا منهما بالآخر » لاشك ان مضاه احتياج كل منهما الى الاخر لمكان باه السببية فالامنى لاقامة كل منهما مع الاخر الا استفدنا كل منها عن الاخر لانه في مقابلة باه السببية والا فلا بد من تصويره ، والثاني ان المراد بالسبب ان كان مطلق السبب على ما هو الظاهر لم يكن قوله « بل بسبب خارج عنهما » تنبيها على فساد توهم الجمهور ، وان كان المراد السبب الرابط على ما حمله عليه فاقامة كل منهما مع الاخر منافية له اذ معناه ان لا ارتباط بينهما ، والحق ان القسمة بمطلق بالاشترار على ضم قيد قيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال ، و الاقسام لا يجوز ان ينافى مورد القسمة في الاولى لافى الثانية ، والقسمة المستعملة في البرهان ليست

جعل اللازم أن يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالأحرى وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر أو بالأحرى من غير إثبات ثالث وهذا لا يمكن إبطاله إلا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود ، الثاني إن أراد بقوله « يقيم كل واحد منهما مع الآخر » استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لأن مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم ، وإن لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم المذكورا فعلى التقدير الأول بعض الأقسام منافية لمورد القسمة ، وعلى التقدير الثاني بعض الأقسام محذوف . أقول : الشك الأول هو ما ظنّه الجمهور وقد مرت الإشارة إلى فساده وسيأتي بيانه بقول أبسط . والشك الثاني غير وارد لأن الاستغناء عن الجانبين يناه في تلازمهما .

بالمعنى الأول بل بالمعنى الثاني ولا اختلال فيه بل أكثر البراهين يشتمل على ذلك ، وأما قوله بل الاظهر ما ذكرته فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين أن يوجد سبب ثالث لهما مع استغناء كل واحد منهما عن الآخر ، وثانيهما أن يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر والقسمان اللذان ذكرهما الإمام وهو الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما يدل عليه كلام الشيخ فهو تفسير بالاعم والاخص بخلاف تفسير الشارح . هكذا وجهوه . وفيه اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبين ، وتقرير الشك الأول للإمام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخرى ان يكونا معلولين علة ثالثة وإنما يلزم لولم يجوز وجود واجبين اما لوجاز جاز أن لا يكونا معلولين او يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لMLE واجبة ، وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن إبطاله إلا بالبرهان على امتناع واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون أحدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود ، ولما فرض ان ليس أحدهما علة للآخرى كان الآخر ايضا ممكنا فاذا ارتقيا في العلة فلا بد ان ينتهي الى واجب الوجود فيكونا معلولين علة ثالثة ، وقد اشار الشيخ في الشفاء الى هذه الدلالة وسبق منا إيماه اليها فيما سبق . فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي ظنه الجمهور ان المتلازمين يمكن أن لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولي علة ثالثة وقد مرت الإشارة الى فساده من ان ذلك يناه في التلازم . وفيه مامر ، وأما الشك الثاني فتقريره أن قوله مع الآخر إن أراد استغناء كل منهما عن الآخر فهو يناه في مورد القسمة ، وان أراد غيره فهذا القسم يكون محذوفا ، واجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم ، وإنما يلزم حذفه لو كان المورد يحتمله لكنه غير محتمل لان الاستغناء عن الجانبين يناه في تلازمهما : وهذا الجواب ليس بصواب اذ لا يعقل من قوله : مع الآخر . الاستغناء وليت شعري اذا جعله عليه بماذا يفسره أو يقول انه مهمل ، والصواب في الجواب ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس مورد القسمة كما بيناه ولئن سلمناه لكن لا محذور في منافاة مورد القسمة في البرهان . م

* (إشارة) *

* (أما الصور التي تفارق الهيولى^(١) إلى بدل فليس يمكن أن يقال إنها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولياتها ، ولا آلات و متوسطات مطلقة ، بل لابد في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين) *

صور العناصر تفارق الهيولى إلى بدل أما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي إذا طره زالت الجسمية التي كانت في حالة الإتصال وحدثت جسميتان أخريان ، وأما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي وأما صور الفلكيات فلا تفارقها أصلاً أما الجسمية فلا تمتناع الخرق والإلتئام عليها ، وأما النوعية فلا تمتناع الكون والفساد عليها . والمراد من هذا الفصل أن صور العناصر لا يمكن أن تكون عللا مطلقة ولا آلات و متوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند عدم العلة والآلات

(١) قوله «إشارة واما الصور التي تفارق الهيولى» لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدام الصورة لكن الهيولى مستمرة الوجود ولا يتعدم بانعدامها ، فان قيل : هذا البيان يدل على ان الصورة لا يكون شريكة للعلة لانعدام العلة المطلقة بانعدام جزئها . فالجواب ان شريك العلة هي الصورة المطلقة لا الصورة الشخصية وهي مستمرة الوجود فان قيل : الصورة التي هي شريكة العلة اما ان يكون موجودة اولا لا سبيل الى الثاني فتعين الاول ، و كل موجود مشخص فيكون شريكة العلة مشخصة . فنقول : إنها وان كانت مشخصة لكن لا مدخل للتحخيص في العملية بل شريك العلة ليس الا الطبيعية الصورة من حيث هي هي . فان قيل : الموجود في الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس في الخارج مهية مطلقة عرض لها الشخص حتى يكون في الخارج امران المهية المطلقة والشخص ف يمكن ان يقال لعملية المهية المطلقة وعدم علية الشخصية بل ليس لنا الا امر واحد وهو الهوية الشخصية فهي ان كانت علة فلا يكون مطلقة . فالجواب ان المراد بعملية الصورة المطلقة انه لابد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية يلحقها فشريكة العلة هي احدى الصور المشخصة لاعلى التبيين فان الهيولى لا يحتاج الى احديها من حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل اما هذه واما تلك وليس في الخارج الا هذه وتلك لا امر واحد دائم الوجود وهذا في العلة المطلقة ، واما ان الصورة ليست آلة مطلقة ففيه ايضاً اشكال وهو انه لا معنى لآلة المطلقة الا ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده كما ان العلة المطلقة هي ما يتوقف عاياه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز ان يكون الصورة بانفرادهما متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يستحفظ الفاعل الهيولى بصور متمدة هي آلات مطلقة ، ووجه التقصى عن هذا الاشكال ان اطلاق الآلة يقتضى التوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث انها مشخصة كما في اطلاق العلة والا فالتحقيق انها يستدعي آلة بمعنى التوسط بين الفاعل والهيولى في الجملة . م

والمستسطات المطلقة لكن الهيولى لاتعدم عند انعدام الصورة المذكورة لأنها مستمرة الوجود ، ولما كان القسمان الأثران من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال « بل لابد في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين » من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم .

قوله :

«(وهيها سرّ آخر^(١))»

السرّ هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدء للكائنات غير الهيولى والصورة بل شىء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل بإعانة من الصورة ؛ وذلك لأن الهيولى لما امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها إلى الصورة ، ثم إن الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم أنها تحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة أى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الأشخاص ، ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن أن تكون من حيث هي كذلك علّة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلوم الواحد بالعدد يحتاج إلى علّة واحدة بالعدد فعلم أن هناك شيئاً آخر أمبائناً للهيولى والصورة واحداً بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث

(١) قوله « وهيها سرّ آخر » البرهان المذكور دل على ان للكائنات مبدء غير الهيولى والصورة يفيض عنه وجود الهيولى بتوسط الصورة ، وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها اما الى الصورة المعينه او الى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاها الهيولى فنعين احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان يكون علّة مستقلة للهيولى واحدة بالشخص وعلّة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى بإعانة من الصورة .

واعلم ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح به فى الاخيرة من اشاراته فكيف صار هيها سر ، و أيضاً لا يلزم من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها إلى الصورة فان العلة يمتنع انفكاكها عن المعلوم مع امتناع افتقارها إليه ، وأيضاً لما حصل المطلوب بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقى المقدمات وابطال الاقسام الاخرى ولا معيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال السر هيها اتمام الدلالة فى الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة اعنى ان الصورة ليست علّة مطلقة ولا آلة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الاخر وقد مر تفصيله فى اول الفصل . م

هي صورة ما إليه فتجتمع منهما للهيولى علّة واحدة بالعدد تامّة مستمرة الوجود معها ، وربما يشبه ذلك المبدء المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفاً عامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم أخرى بدلها فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدء المفارق سرّ في هذا الموضع .

(إشارة)

(يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجرميّة وما يصحبها ليس شيء منها سبباً لقوام الهيولى مطلقاً ولو كانت سبباً لقوامها مطلقاً لسبقها بالوجود)

يريد أن يبيّن أن الصورة الجسميّة وما يصحبها من الصور النوعيّة سواء كانت عنصرية أو فلكيّة ممكنة زوالها أو متعاقباً عنها لا تكون عللاً مطلقّة [ولا وسائط مطلقّة] لوجود الهيولى . قال الفاضل الشارح : إن الحجّة المذكورة هي هنا مبنية على مقدمات : الأولى أن المتأخّر عن المتأخّر عن الشيء يجب أن يكون متأخراً عن ذلك الشيء سواء كان التأخّر بالذات أو بالزمان وهذه مقدّمة بيّنة ، الثانية أن الشيء الذي يكون مع المتأخّر عن ثالث^(١) يجب أيضاً أن يكون متأخراً عن الثالث ؛ الشيخ استعمل هذه المقدّمة

(١) قوله « الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتأخّر عن ثالث » اعلم ان هي هنا ثلاث عبارات احدها مامع مقدم مقدم ، والثانية المتقدم على الملول متقدم ، والثالثة مامع المتأخّر متأخّر ، والعبارتان الاخيرتان حاصلهما العمية في التأخّر ، واما العبارة الاولى فهي العمية في التقدم فقوله « إن الشيء الذي يكون مع المتأخّر » اي مامع المتأخّر متأخّر وهذه المقدمة استعملها الشيخ في موضعين :

الموضع الاول مسئلة تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان الجسم المستقيمة الحركة لم يوجد الا ومن شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي وبعاوده ولا يكون من شأنه ذلك الا ويكون ذاجهة يتحرك فيها بالمفارقة والعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيمة الحركة ولم يوجد الجهة بعد فاذا استحال تاخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان يكون متقدمة عليها او يكون معها ، وياً ما كان فمحدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم على الملول متقدم .

الموضع الثاني امتناع عليّة الجاوى للمجوى قال : لو كان العاوى علة للمجوى كان متقدماً بالذات على المجوى ، والمجوى مع عدم الغلاء والمتقدم على الشيء متقدم على الملول فيكون عدم الغلاء متأخراً عن الجاوى والمتأخّر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الغلاء ممكناً لذاته هذا خلف . وسنبين لك في ذلك الموضع ان هذا النقل غير مطابق لمن الكتاب ، ثم سئل نفسه ان الجاوى مع العقل الذي هو علة الجوى ومامع المتقدم متقدم فيلزم

في الإشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان أن محدّد الجهات متقدّم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة . قال : لأنّ محدّد الجهات متقدّم على الجهات وهى إمامع الأجسام المستقيمة الحركة أو متقدّمة عليها والمتقدّم على المتقدّم متقدّم ، واستعملها أيضاً في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بيّن أنّ الحادى لو كان متقدّم ما على المحوى الذى هو مع عدم الخلاء لكان متقدّم ما على عدم الخلاء ، ثمّ زعم هناك أنّ الفلك الحادى الذى هو مع العقل المتقدّم على الفلك المحوى غير متقدّم على الفلك المحوى فخرج منه أنّ مامع القبل بالذات لا يجب أن يكون قبل وما مع البعد يجب أن يكون بعد والفرق مشكل . أقول : المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلّق أحدهما بالآخر إمّا من حيث التصوّر

ان يكون الحادى متقدما على المحوى فيعود المحذور ، واجاب بان تقدم العقل على المحوى بالعلية والحادى ليس علة المحوى فلا يلزم تقدمه حينئذ فخرج من ذلك ان مامع المتقدم لا يجب أن يكون متقدما وما مع المتأخر يجب أن يكون متأخراً والفرن مشكل .

قال الشارح المعية يطلق على التلازم اما فى الوجود اوفى التصور ، وعلى الاتفاق إما التلازم فى الوجود فكما بين الجسمية والنهاى و التشكل و بين الجسم المسقيم الحركة و الجهة ، و إما التلازم فى التصور فكما بين وجود الملاء وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء أمراً مفترقاً لوجود الملاء ، وانما قال هكذا لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء و عدم عدم عين الوجود ، وان فرضناه مفترقاً له فلا اقل من أن يكون لازماً له ، واما الاتفاق فكما اذا صدر ملاء وان عن علة واحدة من غير تعلق احدهما بالآخر فحيث قال : « مامع المتأخر متأخر » اراد المعية التلازمية فان المتلازمين اذا كان احدهما متأخرا عن ثالث او متقدما عليه كان الاخر لامحاله كذلك وحيث قال « ما مع المتقدم ليس بتقدم » اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا إذا كان احدهما على الجسمية متقدما على ثالث او متأخراً عنه لا يجب أن يكون الاخر كذلك .

وفى هذا المقام بحث وهو ان المعية باذا. التقدم و التأخر فان كل شىء إذا نسب الى شىء فاما أن يكون متقدما عليه أو متأخراً أو لا يكون متقدما عليه ولا متأخراً عنه و يكون معه ، ولما كان التقدم والتأخر على انحاء خمسة كما سيحى . كانت المعية أيضا كذلك على تلك الانحاء فالمعية ليس منها الاسلب التأخر والتقدم لكن لا مطلقا بل فى المعنى الذى تسبب إليه التقدم و التأخر حتى ان المعية الزمانية أن يكونا موجودين فى الزمان ولا يكون احدهما متقدما على الاخر ، و المعية فى الرتبة أن يكون احدهما اقرب إلى البعد، من الاخر ، و المعية فى الطبع أن يكونا موجودين من غير احتياج بينهما ، و المعية فى العلية ان لا يكون احدهما علة للاخر لكنهما مشتركان فى العلية ، وقد استشكل الشيخ تعريق امرها و لعل وجه اشكاله انه اذا كان موجودان احدهما علة للاخر فتقدم و متأخر و الا فان لم يعتبر العلية بينهما فلا معية فى العلية وان اعتبرت العلية فالشىء باعتبار العلية إما علة متقدمة أو معلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون الا فى التقدم فى العلية

أومن حيث الوجود كالجسمية المنتهية و التشكّل في الوجود و كالجسم المستقيم الحركة و الجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم أيضا في الوجود و وجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء أمرا مغايرا له في التصوّر ، وقد تطلق على المتصاحبين بالإتفاق كمعلولين اتفق أنهما صدرا عن علة واحدة بحسب أمرين أو اعتبارين فيهما ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ، ولا شك أن وقوع اسم المع في الموضوعين ليس بمعنى واحد فلعلّ الفرق هو تلك المباشرة المعنوية ، مطلقا ، وحله ان التقدم والتاخر اعتبارهما الى ثالث و ليس بعطير في العية الاحال احدهما مع الاخر ، إذوجه اشكاله ان العيين في العلية ان كانا علتين لم يمكن ان يكونا بالقياس إلى امر واحد ، وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز أن يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد ففي التحقيق يكون استنادهما الى علتين فاذا كان احدهما علة لشيء. والاخر معلولا لشيء آخر يكونان أيضا معين في العلية فلا موجودين إلا واحد هما علة للاخرأ و كانا معاً في العلية ولا يبعد في ذلك بل كل موجودين إما أن يكون احدهما علة للاخرأ و يكونا معلولين علة واحدة لانتهاه الملل الى واجب الوجود ، واما العية في الشرف فبان يكونا متساويين في الشرف حتى إذا ازداد أحدهما في الشرف صار متقدما . إذا تقرر هذا .

فنقول : إن أجر بنا الكلام على ماهو المعروف في تفسير العية فالقدمتان في التقدم والتأخر والعية الزمانيات يقينتان ، و ان كانت بحسب العلية فما مع المقدم على ثالث يتمتع أن يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد ، وما مع التاخر عن ثالث و ان جازان يكون معلوله متأخراً عنه إلا انه لا يجب إذ ليس كل ما لا يكون علة و لا معلولا لمعلول يكون معلولا لعلته : و كذا ان كانت بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون بينه وبين المتقدم و المتأخر احتياج يحتاج إليه التاخر او يحتاج إليه المتقدم ، و على هذا القياس في التركيب كما إذا كانت العية زمانية و التقدم أو التاخر بحسب الطبع او العلة او بالعكس فالقدمتان و ان كانتا مستعملتين في البراهين كأنهما بدهيتان فعلى من يديعهما تصوير العية انها باي معنى ، و تصوير التقدم و التاخر ، ثم الدلالة عليهما .

و ان اجر بنا على تفسير الشارح بالتلازم و التصاحب فهو إجراء الكلام على خلاف ما عليه العرف ومع ذلك ان كان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه و سمنه من أئمة الكتاب ورد عليه شيثان : احدهما النقض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة و متأخر عن العلة القريبة و يتمتع بتأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها و يستحيل تأخرها عن نفسها ، والاخر الاستدراك فانهم قالوا الجسمية لما لم يكن متقدمة على التناهي والتشكل فهي امامتأخرة عنها أو معها و الجسم المستقيم الحركة لا يتقدم على الجهة فهو اما مع الجهة او متأخر عنها و اذا كان المراد بالعية التلازم و هما متلازمان فما الحاجة إلى هذا البيان و إذا كان المراد معنى العية معها عاد الاستفسار والنقض في العية و التاخر و التقدم .

ثمّ قال : الثالثة أنّا قديمتنا أنّ الجسميّة لا تنفكّ عن التناهي والتشكّل^(١) و ظاهر أنّهما لا يوجدان إلاّ مع الجسميّة ، و بيننا أنّ الجسميّة لا يمكن أن يكون علّه لهما فهما إذن غير متأخّرين عن الجسميّة و ما لا يكون متأخّرا عن الشيء فهو إمّا مع الشيء أو يكون متقدّما عليه فثبت أنّ التناهي والتشكّل إمّا أن يكونا قبل الجسميّة أو معها . و لقائل أن يقول : الشكل هيئة إحاطة الحدود بالجسم فهي متأخّرة عن الحدود المتأخّرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخّر عن الجسم والجسم متأخّر عن الجسميّة التي هي جزء له فالشكل متأخّر عن الجسميّة بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقال إنّّه متقدّم عليها . قال : و الغلط في البيان الأوّل هو في قولنا لِمَا لم تكن الجسميّة علّة لهما فهما إذن غير متأخّرين عنها ؛ فإنّ ما لا يكون علّة للشيء لا يكون متقدّما عليه بالعلية، والتقدّم بالعلية أخصّ من التقدّم المطلق ولا يلزم من نفي الخاصّ نفي العامّ فلعّلّ الجسميّة وإن لم تكن متقدّمة عليهما بالعلية لكنّها متقدّمة عليهما بالطبع كتقدّم الواحد على الإثنين أو كتقدّم جزء الماهيّة المركّبة على خواصّ تلك الماهيّة و أعراضها اللازمه والزائلة وإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء علّة لشيء من تلك العوارض . فهذا ما عندي في هذه المقدمة . أقول : هذا البيان يفيد تأخّر الشكل عن ماهيّة الصورة^(٢) ونحن قد ذكرنا أنّ الصورة من حيث الماهيّة لا تتعلّق بالتناهي

(١) قوله « الثالثة انا قد بينا أنّ الجسميّة لا تنفكّ عن التناهي والتشكّل » لما كان المطلوب في هذه المقدمة أنّ التناهي والتشكّل إمّا مع الجسميّة أو قبلها كفي في ذلك ان يقال الجسميّة ليست علّة لهما فهما غير متأخّرين عنها فيكونان إمامهما أو قبلها فيبيان التلازم بينهما مستدرك في الدلالة ، و أيضاً المدعى ان الصورة ليست علّة مطلقة سواء كانت جسميّة او نوعيّة و الدلالة المذكورة لا يتم في الصورة النوعيّة لان الثابت ليست إلا أنّ الجسميّة لا يمكن أن يكون علّة للتناهي والتشكّل ، و اما ان الصورة النوعيّة ليست علّة لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد . م

(٢) قوله « أقول هذا البيان يفيد تأخّر الشكل عن مهية الصورة » اشار بهذا الكلام إلى دفع المعارضة والتمنع امدفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تأخّر الشكل عن مهية الصورة والذي ندعيه عدم تأخّر الشكل والتناهي عن الصورة المشخصة من حيث أنها مشخصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة ، واما دفع المنع فهو انا بينا أنّ الصورة لا تنفكّ في الوجود عن التناهي والتشكّل و ان لم يتعلق بهما من حيث المهية فهي تحتاج في تشخيصها اليهما و المحتاج اليه ينتج أن يكون متأخرا فهما غير متأخّرين عن الصورة المشخصة . فان قلت : هما متأخران عن الصورة لانهما

و التشكل بل إنها إنما لاتنفك عنهما من حيث الوجود فقط و معناه أن الصورة المتشخصّة محتاجة في تشخصها إليهما ولايبعد أن يحتاج الشيء في تشخصه إلى مايتأخّر عن ماهيته كالجسم المحتاج إلى الأين والوضع المتأخّرين عنه فإن التناهي والتشكل غير متأخّرين عن الصورة المتشخصّة من حيث هي متشخصّة وإن كانا متأخّرين عن ماهيتهما وهذا القدر يكفي في هذا الموضع . قال : الرابعة أن التناهي والتشكل من توابع المادة و تقريره مأمور . ثم قال : وإذا عرفت هذه المقدمات فنقول : الهولي متقدّمة على التناهي والتشكل وهما إما متقدّمان على الجسميّة أو موجودان معها فالهولي متقدّمة إما على المتقدم على الصورة أو على مامع الصورة ، وعلى التقديرين فالهولي يلزم أن تكون متقدّمة على الصورة فلو كانت الصورة علّة أو واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدّمها على الهولي المتقدّمة عليها وهذا محال . و لقائل أن يقول : عندكم أن الصورة شريكة علّة الهولي فهي على مذهبكم متقدّمة . والحاصل أن الذي قد أبطنتم به كون الصورة علّة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلّة . أقول : قد مرّ أن الصورة إنما هي شريكة العلّة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصّة فهي من حيث كونها صورة ما متقدّمة على الهولي أمّا لوجعلناها

عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشيء إلى ما يتأخّر عنه . أجاب بان تأخرهما عن مهية الصورة ولا يبعد احتياج شيء في تمييزه إلى مايتأخّر عنه مهيته كالجسم يحتاج في تشخصه إلى الأين والوضع و ان كانا عرضين له متأخّرين عنه .

ومن الفضلاء من سمعته يقول : لنا تعقل العوارض الشخصيه فان تلك العوارض ان كانت عقليه لم بشخص شيئاً خارجياً وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ، و من البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجى بل وجوده موقوف على وجود المعارض و تشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض ، وايضا التناهي نسبة بين الجسم وما ينتهي به ، والتشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما ليسا بوجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين ، وكذا الأين حصول الجسم في المكان ، والوضع نسبة مخصوصة فهما أيضاً معدومان في الخارج ولو فرضنا انها موجودة فان كانت مطلقة استعمال ان يكون مشخصّة ، وان كانت مشخصّة فكذلك ، والا انعدم الشخص بزوالها بل الحق ان المشخص هو المبدء الفاعلى فان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما يكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود و ربما يكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير هو الذي يعمل هذه الهوية هذه الهوية ولا ننهي بالشخص إلا هذا .

و انا أقول : هذا انما يكون لو ارادوا بالمشخصات علل الهدية لكنك ستعرف ان مرادهم بها

علة مطلقة للهولي لوجب أن تكون صورة متشخصة لأن الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز أن تكون علة مطلقة للهولي المتعينة كامراً ، و يمتنع أن تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهولي فإنها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها و سيأتي لهذا المعنى زيادة شرح . ولنرجع إلى تفسير المتن . قوله : « ولو كانت سببا لقوامها مطلقاً لسبقها بالوجود » معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهولي وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهولي . أقول : وفيه إشارة إلى ما ذكرناه ^(١) وهو أن السابقة بالوجود هي المتشخصة .

قوله :

﴿ و لكانت الأشياء التي هي علل لما هيّة الصورة و لكونها موجودة محصّلة

الاعراض الغارجية اللازمة للشخص وحينئذ يندفع الشبهات . بقى في هذا البحث نظران : أحدهما أن الصورة الشخصية لما كانت محتاجة إلى التناهي والتشكل كانت متأخرة عنها لامعالة فدعوى تحقيق ميتهما أو تقدمهما على الصورة دعوى احد الامرين : أحدهما لازم الانتفاء و انه قبيح في نظر المناظرة و مستدرك في صناعة البرهان و حينئذ سقط المقدمة الثانية القائلة بان مامع المتأخر متأخر عن الاعتراب أيضاً لعدم توقف البرهان عليه ، الثاني ان التناهي والتشكل من اعراض الصورة الجسمية فهذا البيان ايضا يختص بها كما بينه الامام و من هنا ترى أكثر المتأخرين خصصوا هذا بالصور الجسمية .

(١) قوله « وفيه إشارة إلى ما ذكرناه » حمل الوجود على ان معناه الشخص لانه استعمله في مقابلة المهيبة فمعنى الكلام ان الصورة لو كانت علة مطلقة للهولي لكانت سابقة عليها بشخصها و بعلل مهيبتها وعلل تشخصها ، والمراد بعلل الشخص المشخصات التي هي الاعراض المكتنفة . فان قلت : سبق العلة انما يجب بداتها و وجودها و أما باعراضها فغير لازم لانها متأخرة عن ذاتها فلا يلزم أن يكون منقذة على ما يتأخر عن ذاتها . فنقول : لما كانت تلك الاعراض قائمة بها لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة ، و انما لم يقل لسبقها بوجودها و عللها مطلقاً بل فصلها إلى علل المهيبة و علل الشخص لان كلامه في هذه البياح يقتضى تقدم علل المهيبة على المهيبة و تأخر علل الشخص عنها أما تقدم علل المهيبة فلانه سنيين أن مهيبة الصورة شريكة لعلة الهولي فبالضرورة يكون عللها سابقة ، و أما تأخر علل الشخص فلما تبين أن التناهي والتشكل من توابع الهولي فنيه هيئنا بهذا التفصيل على الفصل بين الصنفين واما قوله « حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهولي » فمعناه ظاهر ، و على الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود مغاير لوجود الهولي أي الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد عليه الصورة و تقدمها و الافاضل وجودها سابق على ذلك . و انت خبير بان هذا الكلام مع هذا التحمل مستدرك لادخل له في الاستدلال .

الوجود سابقة أيضا على الهیولی بالوجود) *.

معناه أن الصورة لو كانت علة مطلقه لكانت سابقة بوجودها على الهیولی ولكانت الأشياء التي هي علل ماهية الصورة ، والأشياء التي هي علل لوجودها تكون جميعها سابقة بالوجود أيضا على الهیولی لأن السابق على السابق سابق .
قوله :

* (حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهیولی) *.

و في بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهیولی [ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهیولی] و معناه على أولى الروايتين ظاهر ، وعلى الرواية الثانية أن علية الصورة تقتضى تقدّم علل ماهيتها و وجودها جميعاً حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهیولی فإنّ العلة المتقدّمة على معلولها مغايرة له . فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخيصها فإن كلامه يقتضى تقدّم أحد الصنفين على الهیولی وتأخّر الصنف الآخر عنها .
قوله :

* (على أنّها معلولة من جنس الملائين ذاته ذات العلة^(١)) وإن كان أيضاً ليس من

(١) قوله « على أنّها معلولة من جنس الملائين ذاته ذات العلة » أقول : لما قال ولو كانت الصورة علة مطلقه للهیولی لكانت سابقة عليها بوجودها وعللها والالم يكن وجود الهیولی عن وجود الصورة « حتى يكون بعد ذلك » فيه إشارة الى بيان الملازمة فكان ساعداً يقول هذا يقتضى ان لا يكون الصورة علة للهیولی أصلاً لا مطلقه ولا غيرها لانها لو كانت علة لها في الجملة سبقها بالوجود والعلل والا لا يمنع أن يكون عن الصورة وجود الهیولی . أجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين :

الاولى ان المعلوم اما معلول للوجود او معلول للهية ، و تعنى بكونه معلول الوجود ان العلة من حيث كونها موجودة في الخارج تقتضى وجوده ، ولا تعنى بكونه معلول الهية ان الهية مع قطع النظر عن الوجودين تقتضى ذلك المعلوم فانه مجال بل تعنى به ان الهية اذا وجدت باى وجود كانت اقتضت وجود المعلوم ، ولا شك ان الهية اذا كانت بحيث متى حصلت في العقل حصل شيء لا يكون ذلك الشيء الاضافة من صفاتها وحالا من أحوالها فمقتضيات الهية لا يكون إلا أعراضاً ، وأما مقتضيات الوجود فقد يكون جوهرأ وقد يكون أعراضاً .

الثانية ان المعلوم قسماً مبان للعة ومقارن لها ، و المعلوم المقارن لا يجوز ان يكون معلولاً

أحواله المعلولة للماهية فإن اللوازم المعلولة قسمان [و] كل قسم منهما داخل في الوجود) ٥
قال الفاضل الشارح : اعلم أنه يجب علينا أن نفسر هذا الموضوع أولاً ثم نبين احتياج
الحجة المذكورة في هذه الإشارة إليه ثانياً فإنه قد يتوهم أنه إذا أسقط هذا التقدير
من البين وضم ما بعده إلى ما قبله فإنه تتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون
ذكره في أثناء الحجة لغواً أمّا التفسير فهو أن المراد من قوله « على أنها معلولة من
جنس ما لا يتباين ذاته ذات العلة » هو أن الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من
المعلولات التي لا تكون مبيّنة عن العلة فإن المعلول قد يكون مبيّناً عن العلة مثل
العالم مع البارئ تعالى ، وقد يكون ملاقياً لها مثل مسئلتنا هذه فإن الهيولى على
تقدير أن تكون معلولة للصورة لم تكن مبيّنة عنها بل كانت محلاً لها فإنه ليس
بمستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء ، وتكون حقيقة تلك العلة تقتضى أن تصير
حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون أيضاً علة لحكم آخر
وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل ، وقوله « وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة
للماهية فإن اللوازم المعلولة قسمان » فالمراد منه أن الهيولى وإن لم تكن من
الأحوال المعلولة لماهية الصورة إلا أنه لا يجب أن تكون مبيّنة عن ذات الصورة لأن
المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة ،
وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه . أقول : إن الشيخ لا يذهب إلى أن

لوجود الشيء ، والا لسبقه في الوجود وقد قارنه في وجوده هذا خلف ؛ بل معلول الماهية وحينئذ إن
كانت علة له مطلقة كان المعلول من أحوالها وعوارضها كالفردية للثلاثة فإن مهية الثلاثة علة
مطلقة للفردية وهي حال من أحوالها وإن لم يكن علة مطلقة جازان لا يكون المعلول من أحوالها
كما في مسئلتنا .

وبعد تهديد مقدمتين تقرير الجواب أنا لا نسلم إن الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود
والعلل ، وإنما يكون كذلك لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فإن المعلولات تنقسم إلى
مباين ومقارن والمقارن لا يجوز أن يكون معلولاً للوجود ، والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا تكون
معلولة لوجودها بل لمهيتها وإن لم تكن معلولة لمهيتها مطلقاً لأنها ليست من أحوالها المعلولة بل
جزء علتها . هذا ما سنح للنخاطر في توجيه هذا المقام ولنبين بعد ذلك ما في توجيه الشارحين . م

الهيولى معلولة لوجود الصورة^(١) التي تزول مع بقاء الهيولى ، و لاس مراده أيضاً بقوله « فإن اللوازم المعلولة قسمان » أن المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للمباهية وقد تكون معلولات للوجود ، بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره أيضاً هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لأنه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانياة الإلهيات في مثل هذا الموضوع بهذه العبارة « يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشيء إنما يكون عنه وجود شيء ، يكون مقارناً لذاته و بعض أسباب وجود الشيء إنما يكون عنه وجود شيء ، مباين لذاته فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعاً » هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه أنه أراد بقوله ههنا « فإن اللوازم المعلولة قسمان » ذلك التجويز العقلي ، وأراد بقوله « وكل قسم منهما داخل في الوجود » أن البحث يقتضى وجود القسمين جميعاً في الخارج . قال : وأما بيان أن الشيخ لما ذا ذكر هذا الفصل في أثناء هذه الحجّة فالذى عندي أن الحجّة التي يريد الشيخ أن يذكرها ههنا لاتعلّق لها بهذا الكلام أصلاً بل لوضّم ما قبل هذا الكلام إلى ما بعده لتمتّ الحجّة ؛ بل هذا الكلام إنما يصلح جواباً عن كلام يصلح أن يستدلّ به على أن الصورة ليست علّة للهيولى و ذلك الكلام هو أن يقال : الصورة إذا كانت حالة في الهيولى و الحال محتاج إلى المحلّ فالصورة محتاجة إلى الهيولى فيستحيل أن تكون تلك الصورة علّة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدلّ : لم لا يجوز أن تكون الصورة علّة لوجود الهيولى ، ثمّ إنه يجب حلولها في الهيولى لأن الصورة تكون محتاجة إلى الهيولى بل لأن الهيولى بعد وجودها تصير علّة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها

(١) قوله « إن الشيخ لا يذهب إلى أن الهيولى معلولة لوجود الصورة » أورد هذا على الإمام حيث قال الهيولى وإن لم تكن معلولة لمهية الصورة إلا أنها معلولة لوجودها فإن اللوازم المعلولة قسمان معلول المهية ومعلول الوجود فقال كيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول . وهذا ليس بوارد لأن معلولية الهيولى لوجود الصورة التي تزول ليست في نفس الأمر بل على تقدير علية الصورة فكانه قال لو كانت الصورة علّة للهيولى لم تكن مهية الصورة علّة لوجودها وحينئذ لم لا يجوز أن يقتضى الحلول فيها ؛ نعم لا فائدة لهذه المقدمة في الجواب لأنه إن فرضنا أن الهيولى معلولة لمهية الصورة جاز أن يقتضى الحلول فيها بعد وجودها . م

حالة فيها ، أو لأن الصورة علة لحلولها في الهولي و يكون إقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطاً بوجود الهولي فتكون الهولي مع كونها محلاً للصورة معلولة لوجود الصورة إلا أنها لا تكون مبيّنة عن ذات العلة . فهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً عن هذا الإستدلال ، ولعلّ الشيخ إنّما أورده في هذا الموضوع لأنّه لمّا قال الصورة لو كانت علة لوجود الهولي لكانت الأشياء التي هي علل الصورة سابقة أيضاً على الهولي : حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهولي استشعر أن يقال له هيئنا إذا كانت الهولي محلاً للصورة فأيّ حاجة بك إلى هذه الحجّة الدقيقة على أنّها ليست معلولة للصورة بل يكفيك أن تقول الحال محتاج إلى المحلّ و المحتاج إلى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء . فلمّا توقع هذا الاعتراض هيئنا ذكر ما نتبين به ضعف هذا الكلام ، ثمّ إنّ أعاد بعد ذلك إلى تتميم الحجّة التي ابتدأ بها . فهذا ما عندي في هذا الموضوع .

أقول : هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ^(١) في هذا الموضوع بل الواجب أن يقال :

(١) قوله « هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ ، أما أولاً فلأن كلامه ليس في تشبيه العلة بل في نفيها ، و أما ثانياً فلأن فيه انتقالا من الكلام إلى الكلام قبل الاتمام و ذلك مما يورث الغبط في البحث ، و أما ثالثاً فلأن الجواب لا يستقيم على أصول الشيخ فإن من أصوله أن تشخص الحال تابع لتشخص المحلّ فلو كانت الصورة علة مطلقة للهولي استحال ان تقتضى الحلول فيها و الا كان تشخصها متقدما على تشخص الهولي و متاخراً عنه ، بل الواجب ان يقال لو كانت الصورة علة مطلقة للهولي لكانت سابقة بوجودها و عللها على الهولي و يلزم منه محال ، لكن قبل بيان لزوم المحال بين ان هذا التقدير هو كونها علة مطلقة للهولي محال لانها لو كانت علة مطلقة لسبقها بوجودها فسبقت بما يقارن وجودها فتكون سابقة بالهولي على الهولي و انه محال . و اليه اشار بقوله « على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة » اي لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة فتقدم على الهولي بما يقارنها ، ثم استشعر ان يقال او صح ما ذكرتم لزم ان يكون الهولي معلولة لمهية ؛ الصورة لان الهولي معلولة للصورة عندكم فاما ان يكون معلولا للوجود او للمهية فاذا لم يجزان يكون للوجود لم يكن بدمان ان يكون معلولة للمهية لكنه محال لما تقدم من ان الهولي واحدة بالشخص و علة الواحد بالشخص لا بد ان يكون واحدة بالشخص . اجاب بان الهولي ليست معلولة لمهية الصورة على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا يكون معلولة لمهية الصورة في الجملة بل هي معلولة لعلّة مهية الصورة شريكة و جزءاً لها ، و اليه اشار بقوله « و ان كان أيضاً ليس من احواله المعلولة للمهية » اي الهولي ليست من معلولات مهية

إنَّ الشيخَ لمَّا ذكَّر أنَّ الصَّورةَ أو قدَّر أنَّها علَّةٌ مطلقةٌ للهيولي لوجب أن تكون الصَّورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتخصُّصها سابقاً بالوجود على الهيولي حتَّى تكون بعد ذلك عن وجود الصَّورة الموجودة المحصَّلة في الخارج وجود الهيولي الَّتِي هي معلولة لها ، أو حتَّى يكون بعد ذلك للصَّورة وجود محصَّل في الخارج مغايراً لوجود الهيولي المعلولة بحسب الرأيتين جميعاً . أشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك إلى أنَّ هذا التقدير ممَّا يمتنع تحقُّقه في هذا الموضع فإنَّ الهيولي وإن كانت معلولة للصَّورة فهي غير مبيَّنة عن الصَّورة والمعلول المقارن لا يتأخَّر عن وجود العلَّة المتشخِّصة أي لا يمكن تحصُّل العلَّة في الخارج بدونه لأنَّ العلَّة إذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن وجودها . وإنَّما أشار إلى ذلك بقوله « على أنَّها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلَّة » أي مع أنَّها معلولة غير مبيَّنة الذات عن ذات العلَّة فكأنَّه قال لو قدَّرتنا تقدُّم الصَّورة بوجودها على الهيولي مع أنَّ هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر و ذلك هو المحال الَّذِي ساق البرهان إليه وهو كون الهيولي متقدِّمة على نفسها بمراتب ، ثمَّ إنَّ الشيخَ استشعر أن يقول المعلول المقارن يجب أن يكون معلولاً للماهية للوجود لأنَّه لا يجوز أن يكون الشيء معلولاً للوجود مقارناً له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولاً للماهية ومقارناً للوجود كالفيزيَّة للثلاثة وليس الأمر ههنا كذلك فإنَّ الهيولي ليست معلولة لماهية الصَّورة مطلقاً فنبهه بقوله « وإن كان أيضاً ليس من أحوال المعلولة للماهية » على

الصَّورة مطلقاً ولا يلزم منه أن لا يكون معلولة لمهيتها في الجملة ، ثمَّ لما وصف المعلولات بالمقارنة ذكر أن المعلولات كما تكون مبيَّنة تكون أيضاً مقارنة . هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام . وفيه إدراج دليل على المدعى قبل الانتماء كما أن في توجيه كلام الإمام دفع دليل على بعض المدعى في دليله و كل ذلك خبط من الكلام . وقد فاتهما توجيه الأحوال في قوله « ليس من أحوال المعلولة للمهية » فقد كفى أن قال ليس معلولاً لمهيتها و بنى الإمام جميع كلام الشيخ على تقدير عليَّة الصَّورة ، والشارح قوله « على أنها معلولة من جنس ما لا تباين » على التقدير ، واخذ قوله « وإن كان أيضاً ليس من أحواله » بحسب نفس الأمر ، وإما نحن فقد وجهنا جميع كلام الشيخ بحسب نفس الأمر ، ومن الظاهر أن ظاهر كلامه ذلك . فما ذكرناه أسد و أوضح . م

أنّ المعلول المقارن لا يجب أن يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزءاً منها أو شريكة لها كما ذهبنا إليه ههنا فيكون معنى كلامه و إن كانت ذات الهيولى ليست من الأحوال المعلولة لذات الصورة فهو أيضاً معلول مقارن فلا يصحّ تقدّم الصورة بالوجود عليه ، ثمّ إنّّه لما وصف المعلولات بأنّها قد تكون غير مبيّنة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكوراً فيما مرّ من الكتاب أشار إلى إمكان وجود الصنفين من المعلولات أعنى المقارنة والمبيّنة في الذهن وفي الخارج معاً بقوله « فإنّ اللوازم المعلولة قسماً كل قسم منهما داخل في الوجود » و لما فرغ من هذا البيان تمّم البرهان . فظهر من البيان أنّ هذا الكلام ليس لغواً ولا زيادة كما ظنّ هذا الفاضل و أنّ الحجّة المذكورة متعلّقة به لأنّه يؤكدها و يبيّن حقيقة الحال في هذه المسئلة .

قوله :

❖ (ولكن قد علم أنّ التناهي والتشكّل من الأمور التي لا توجد الصورة الجرمية في حدّ نفسها إلا بهما أو معهما) ❖ .

قال الفاضل الشارح معناه مأمراً في المقدّمة الثالثة .

قوله :

❖ (وقد تبين أنّ الهيولى سبب لذينك) ❖

قال : و معناه مأمراً في المقدّمة الرابعة .

قوله :

❖ (فتصير الهيولى سبباً من أسباب ما به أو معه تتمّة (يتمّخ) وجود الصورة السابقة

[أو] بتتمّة وجودها للهيولى و هذا محال) ❖ .

فقد اتّضح أنّّه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى أو واسطة على الإطلاق و هذا بيان الخلف ، وقد نبّه بقوله « ما به أو معه تتمّة وجود الصورة » أنّ التناهي و التشكّل كانا ممّا به يتمّ وجود الصورة لا ماهيتها فهما غير متأخّرين عمّا هو تتمّة وجود الصورة كما ذهبنا إليه و الباقي ظاهر .

﴿ وهم و تنبيه ﴾

﴿ و لعلك تقول إذا كانت الهيولي ^(١) محتاجة إليها في أن يستوى للصورة وجود
 فقد صارت الهيولي علة للصورة في الوجود سابقة . فيكون الجواب أننا لم نقض بكونها
 محتاجة إليها في أن يستوى للصورة وجود بل قضينا بالإجمال أنها محتاجة إليها في وجود
 شيء ، توجد الصورة به أو معه . ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل ﴾ .

قال الفاضل الشارح : هذا سؤال على الفصل السابق وهو أنكم قلتم إن الصورة
 لا يستوى لها وجود إلا بالنهاي والتشكّل أو معهما وهما محتاجان إلى الهيولي فيلزم أن
 تكون الصورة محتاجة إلى الهيولي بوجه ما . وجوابه أنه ليس كل ما احتاج الشيء إليه
 وجب أن يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون ، وتلخيص القول فيه يستدعى
 تفصيلاً لا حاجة بنا إليه . قال : و لقال أن يقول : أتقول بأن الصورة محتاجة إلى
 الهيولي أم لا تقول ؟ فإن قلت بطل قولك إن الصورة شريكة لعلّة الهيولي لأنه يلزم
 من القولين كون الصورة متأخرة و متقدمة معاً ، و إن قلت إن الصورة لا تحتاج إلى
 الهيولي لم تكن الهيولي متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حججتك السابقة .

و أقول إنه يذهب إلى أن الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على
 الهيولي و شريكة لعلتها ، و من حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة

(١) قوله « و لعلك تقول إذا كانت الهيولي » تقرير السؤال انكم قلتم إن الصورة لا يستوى
 لها وجود إلا بالنهاي والتشكّل وهما محتاجان إلى الهيولي فيلزم أن يكون الهيولي علة للصورة
 سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة للهيولي فقد عاد العلة مملولا وانه محال . و أما الجواب فقد
 قرره الإمام بأنه ليس كل ما يحتاج إليه الشيء علة ، و قد طعن فيه بأن العلة لا معنى لها إلا ما يحتاج
 إليه الشيء . و هو مدفوع لأن العلة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده ، و الذي ثبت أن الهيولي
 تحتاج إليه الصورة في الجملة ولا يلزم منه أن يكون احتياجها إلى الهيولي في وجودها فربما
 يكون الاحتياج في صفتها فلا يلزم أن يكون علة فلا يلزم كونها معلولة للصورة ، ثم قال الإمام :
 ندع في السؤال عبارة العلة و تقتصر على ذكر الاحتياج فنقول فرضتم أن الصورة لا يستوى لها
 الوجود إلا بالهيولي فيكون الصورة محتاجة إلى الهيولي ثم قلتم الصورة شريكة العلة فيكون الهيولي
 محتاجة و محتاجاً إليها متأخرة و متقدمة معاً . اجاب الشارح بأن احتياج الصورة إلى الهيولي في
 تشخصها ، و احتياج الهيولي إليها في وجودها فالمتأخر عن الهيولي الصورة المشخصة ، و المتقدم
 عليها الصورة من حيث الصورة . م

عن الهيولى لأن الهيولى هو السبب القابل لتشخصها و تحصيلها . وهذا هو المراد من قوله « أتألم نقض بكونها محتاجا إليها في أن يستوى للصورة وجود » أى لم نقل هى العلة الموجودة للصورة ، ولا إنها العلة الفاعلية لتشخصها و تحصيلها ، بل قضينا بالإجمال أنها محتاج إليها في وجود شيء، توجد الصورة به أومعه أى قضينا أن الصورة محتاجة إلى الهيولى في وجود التناهى والتشكيل اللذين تتشخص و تحصيل الصورة بهما أومعهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما . فإذن هى أعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشيء ، و على الصورة المتصفة بذلك الشيء ، من حيث اتصافها به لاعلى الصورة من حيث هى صورة . ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج أحدهما إلى الآخر من غير أن يلزم الدور على ما قلناه .

❖ (إشارة) ❖

❖ (أنت تعلم أن الصورة الجوهرية إذا فارقت المادة فإن لم يعقب بدل (لم يعقب بدل خ) لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ، وليس بواجب أن يقول ويقوم البدل أيضا بالهيولى على أن تكون الهيولى قامت فأقامت لأن الذى يقوم فيقيم متقدّم بقوامه إما بالزمان أو بالذات وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة) ❖ يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى و امتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هى متقدمة على الهيولى على وجه الدور . قال الفاضل الشارح : لما أبطل كون الصورة علة مطلقة أو واسطة للهيولى أراد أن يبطل القسم الثانى من الأقسام الأربعة التى صدرنا الباب بها وهو أن يقال الصورة محتاجة إلى الهيولى . وهذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى ، وتقريره أن الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة فإن لم يحصل عقيبها في المادة صورة أخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر أن الهيولى لا تخلو عن الصورة ، وإذا كان كذلك فالشيء الذى عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة أى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ، ثم إنه لا يلزم من صدق قولنا إن ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق أن نقول إنه يحفظ ذلك

البديل بتلك الهيولى لأنّ الشيء، ما لم يوجد لم يكن حافظاً لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم أولاً ثمّ تصير بعد ذلك مقيمة للصورة ، وقد كتبنا بينما أنّ الصورة مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كلّ واحدة منهما سابقاً على وجود الأخرى وهو معنى قوله « وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة » قال : ولقائل أن يقول : هذا الفصل كالمناقض لما مضى لأنّ فيه بيان أنّ الصورة متقدّمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدّم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجّة المذكورة على امتناع كون الصورة علّة للهيولى مبنية على أنّ للهيولى تقدّماً بوجه ما على الصورة . وشكّ آخر وهو أنّ قوله « فمعقّب البديل مقبم للمادة لا محالة بالبديل » ليس بجيد على الإطلاق فإنّ الجسم لا ينفكّ عن أين ما وشكل ما ومقداره ما ، وإذ كان كذلك فمتى زال أين معين أو شكل معين أو مقدار معين فلا بدّ من أن يحصل أين آخر و شكل آخر و مقدار آخر ليكون بدلاً لما مضى ، ثمّ لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً مقوّمه للمادة . فعلمنا أنّ معقّب البديل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البديل بل لوصحّ ذلك لكان إنّما يصحّ في بعض الأشياء وبالبرهان .

و أقول : لما بين في هذا الفصل كيفيّة تقدّم الصورة^(١) على الهيولى أشار إلى أنّ المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ، ولأنّ الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقوّمه بنفسها قبل وجود الصورة إمّا بالذات أو بالزمان وهو محال لما مرّ . وهذا

(١) قوله « أقول لما بين في هذا الفصل كيفيّة تقدّم الصورة » معصّل كلامه ان في هذا الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفيّة تقدّم الصورة على الهيولى وذلك بان قال إذا زالت فان لم يحصل عقبا صورة اخرى انعدمت الهيولى فمعقّب البديل مقيم للهيولى بالصورة ، و في هذا العنوان نظر لانه سيذكر ان للصورة في الفاسدة الكائنة تقدما فيجب ان يطلب كيف هو . ولو كان بين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوباً . فالاولى ان يقال المطلوب ههنا تقدم الصورة على الهيولى واما كيفيّة التقدّم و هي انها تشارك شيئا آخرأ في العلية فمذكورة ثمة ، و ثانيهما امتناع تقدم الهيولى على الصورة ، و بينه بوجهين : الاول انه ثبت ان الصورة متقدّمة على الهيولى فلوانعكست المسئلة لزم الدور ، و اليه اشار بقوله « وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الإقامة » الثاني ان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدّمة على الصورة إمّا بالذات او بالزمان وانه محال ؛ لما مرّ في الصورة فانها لو سبقت على الصورة لسبقت بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالصورة على الصورة هذا خلف و لاجابة الى الشرطية الاولى لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى أن

بعينه هو الذي أوردته في بيان استحالة أن تكون الصورة علة مطلقاً للهويولى . وأشار إليه بقوله « على أنها معلولة من جنس ما لا يتباين ذاته ذات العلة » كما سبق ذكره فإن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للأخرى مطلقاً لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الأخرى ، ثم إنه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهويولى و شريكة لعلمتها الفاعلية ولم يجعل الهويولى من حيث هي هويولى سابقة على الصورة لأن الهويولى من حيث هي هويولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن أن تصير فاعلة ومعطية للوجود ، وأما الشك الأول الذي أوردته الشارح فينحل بما ذكرناه مراراً من كيفية تقدم إحداهما على الأخرى ، وأما الشك الثاني فليس بوارد لأن امتناع انفكاك الجسم عن ابن ما إنما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه

يقال لو تقدمت على الصورة لكانت متقدمة بما يقارن وجودها . ولو قال المراد بيان إقامة الصورة للهويولى و امتناع إقامة الهويولى للصورة ظهر توجيه الكلام . والحاصل أن كلا من الصورة والهويولى ليست علة مطلقاً للأخرى لكن الصورة من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهويولى فإنها كما استحالت أن يكون علة مطلقاً استحالت أيضاً أن يكون شريكة للعلة لأنها قابلة محضة والقابل لا يكون معطياً للوجود وفيه نظر لأن شريك العلة لا يجب أن يكون معطياً للوجود فإن الصورة مع أنها شريكة للعلة لا يعطى الوجود بل معطى الوجود هو المبدء المفارق على ما سيحكي ، غاية ما في الباب أنها تكون جزء العلة التامة والهويولى علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة ، وأما الشك الأول فمندفع لأن المتقدم على الهويولى الصورة من حيث هي صورة ، والمتأخر الصورة من حيث أنها مشخصة فلا مناقضة بين الكلامين ، وأما الشك الثاني فهو أنه لما قال الشيخ « الصورة مقيمة للمادة لأنها إذا فارقت المادة فإن لم يحصل عقيبها بدل انعدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فمعقب البدل مقيمة للمادة » اعترض الإمام بأن قوله معقب البدل مقيم للمادة بالبدل لا يصح على الإطلاق أي ليس كل بدل لازم الحصول لشيء مقيماً له لأن ابدال أعراض الجسم من الأبن والشكل والمقدار وغيرها لازمة الحصول له فإنه إذا زال ابن معين أو شكل معين أو مقدار معين لم يكن بدمن أن يجعله بدله لامتناع خلوا الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيماً لكان هذه الأبدال مقيمة للجسم وأنه محال والا لكان تلك الأعراض صوراً مقيمة للمادة وليس كذلك وهذا معارضة في مقدمة الدليل ، ويمكن أن يورد نقضاً على الدليل فيقال : لو صح الدليل بجميع المقدمات لزم أن يكون الأعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة لأطراد الدليل فيها فإنها إذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة فمعقب ابدالها مقيم للمادة بتلك الأبدال فيكون الأعراض مقيمة للمادة فيكون صوراً ، و تقرير جواب الشارح أنا لا نسلم أن تلك الأعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب أنها لا يقيمه في جسميته ولكنها مقيمة له في تشخصه فإن امتناع خلوا الجسم عنها يقتضي احتياج الجسم إليها في تشخصه . م

جسماً بل في وجوده و تشخيصه إلى الأين من حيث هو أين^(١) ما^(٢) لا من حيث هو أين معين و الأين من حيث هو أين ما يحتاج إلى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو أين معين يحتاج إلى جسم معين و أما قوله ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً . فقد يدل على أنه ظن أن الشيخ أثبت وجود الصورة بأنه مقيم

(١) قوله « من حيث هو أين ما » جواب سؤالين :

احدهما ان الجسم اواجتاح الى تلك الاعراض في تشخيصه يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك . اجاب بان التشخيص هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخيصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين . لا يقال : نحن نقول من الابتداء الاعراض المشخصة ان كانت مشخصة انعدم الشخص بزوالها و ان لم يكن مشخصة استحال أن يكون مشخصة . لانا نقول المشخص لا يوجد في الخارج الا وله عوارض يلزمه متى انعدم شيء منها انعدم الشخص فلتلك العوارض هي السمات بالمشخصات للزومها الشخص من حيث إنه شخص ، وعليه تبه بقوله و امتناع انفكك الجسم من أين ما إنما يقتضى احتياج الجسم إليه في تشخيصه « فهي و إن كانت مشخصة لوجودها في الخارج لكن لا دخل لتشخيصها في التشخيص لان التشخيص باعتبار لزوم الشخص و هي من حيث أنها مشخصة غير لازمة لها .

السؤال الثاني أن تلك الاعراض محتاجة إلى الجسم فلو كانت مقيمة للجسم لزم الدور . اجاب بأنها محتاجة إلى الجسم من حيث هو جسم و الجسم المشخص محتاج إلى تلك الاعراض فلا دور . فلو قيل تشخيص العرض موقوف على تشخيص المروض فكيف يحتاج في تشخيصه إلى العرض . فنقول : احتياج المروض في تشخيصه إلى نفس العرض لا إلى تشخيصه فلامحذور ، وقوله « فليس » نتيجة لما ذكره . يعنى لا يلزم مما ذكره أن معقب البطل لا يكون مقيماً بالبدل بل اللازم أن معقب البطل مقيم للمادة بالبدل في تشخيصها فان معقب الايون مقيم للجسم الشخص بالايون و إن لم يحتاج الجسم من حيث هو إليها و ذلك لا ينافي إقامة الصورة للمادة . و عندي أن هذا الجواب غير موجه لان المدعى أن الصورة مقيمة للمادة في وجودها فيكون المراد من إقامة البطل للمادة إقامتها في وجودها ، فكلام الامام أنه لو كان كل بدل مقيماً في الوجود لزم أن يكون الاعراض اللازمة مقيمة للجسم و المادة في وجودها فيكون صوراً إذ لا معنى للصورة الاحال يقيم وجود المحل فالقول بانها يقيم الجسم في تشخيصه خارج عن التوجيه ، وكان الشاوح ظن أنه أثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة و هي هنا يثبت كونها مقيمة للمادة . وهذا سهو فيما بزعمه أنه سهولان الثابت بالبرهان ليس الا أن الجسمية قائمة بالتبدي و أما أنها صورة وهو مادة فانما يثبت في هذا المقام لو تم البرهان . واعلم أن المدعى أولاً كان شركة الصورة لعل الهولي وقد ذكر في دليله أقسام أبطل بعضها و بقي ابطال البعض الاخر يحصل المدعى ، و هذا الفصل على ما سره الشاوح ادراج دعوى آخر في البين قبل اتمام الكلام الا و ولاشك في اخلاله بترتيب البحث بخلاف ما سره الامام فانه يتعلق بأحد أقسام الدليل . م

للمادة فقط . وهذا سهو من باب توهم العكس فإن كل صورة مقيمة و ليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة إنما هو جوهر يقيم جواهرأ هو محلّه ومادته ، و هذه أعراض أقامت أعراضاً لأنها أقامت أجساماً متشخصّة لاني جسميتها بل في تشخصياتها العارضة لجسميتها و لذلك سميت بمشخصات الجسم فإن النقص بها ليس بمتوجّه ، و أمّا قوله فعلمنا أن معقّب البديل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البديل . فليس نتيجة لما ذكره لأنّ الذي ذكره لم يقتض إلا كون معقّب الأيون مقيماً للجسم المتشخص بالأيون و ذلك لا ينافي إقامة المادة بالصورة .

❖ (إشارة) ❖

❖ (ليس يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر ^(١) حتّى يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر و على نفسه) ❖ .

أقول : يريد بيان امتناع القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب و هو أن يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحدة من الهيولى و الصورة إما بالآخر

(١) قوله > ليس يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر < لان المقيم للاخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدماً على الآخر والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء بالضرورة فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدماً على نفسه وانه محال . ولا يجوز أن يكون كل واحد يقام مع الآخر لانه اما أن يكون لاحدهما تعلق بالآخر في الوجود أولاً فان لم يكن لشيء منهما تعلق بالآخر جاز أن يقوم كل منهما بدون الآخر فلا تلازم بينهما و ان تعلق كل منهما بالآخر لكان لكل منهما تأثيراً في الآخر فيلزم الدور . وهذا كلام الشيخ وقد اعتبر في الترديد ذات أحدهما ، واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحدة منهما فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما بالآخر وجود كل منهما منفرداً عن الآخر لكن ليس بجواز تعلق ذات أحدهما من غير تعلق ذات الآخر و الا لرجع الى القسم المتقدم و هو أن يكون أحدهما علة للاخر فقد تطابق الكلامان ، و هي هنا نظر لانه قد تقرر في أول البحث أن المراد بقيام كل من الشئيين بالآخر الاحتياج من الجانبين و بقيامه مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد الاستغناء بالاحتياج وعدمه وذلك قبيح في الاستدلال ، و إن كان أعم منه لم يلزم من تعلق كل منهما بالآخر تأثير كل منهما في الآخر ، و جاز تسم ثلاث وهو أن يتعلق أحدهما بالآخر فقط . ثم أورد الامام منعاً و نقضاً بالتضاييق . و اجاب الشارح عن المنع بأن المفهوم من كون الشيء غنياً عن غيره ليس الاصححة وجوده بدون الغير . و هو غير صحيح فان العلة غنية عن المعلوم مع امتناع انفكاكها عنه ، وعن النقض بأن التضاييق مملولا علة واحدة رابطة بينهما أما التضاييقان الحقيقيان فلانها مملولا علة واحدة كالنولد للابوة و

أومع الآخر فإنه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم ، و بده بما يكون إقامة كل واحد منهما بالآخر لأنه أوضح فساداً و لأن الثاني راجع إليه أيضاً ، و لفظ الكتاب ظاهر و هذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الأقسام الأربعة التي أوردتها هو .

قوله :

﴿ ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة ، لأنه إن لم يتعلّق ذات أحدهما بالآخر جاز أن يقوم كل واحد منهما و إن لم يكن مع الآخر ، و إن تعلّق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه ﴾ .

أقول : وهذا هو الذي تكون الإقامة فيه مع الآخر و حمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة التي أوردناها ، و هو كون كل واحد منهما غير محتاج إلى الآخر . و بيان هذا القسم هو أن ذات كل واحد من الشئيين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر لا يخلو إما أن يتعلّق بالآخر من حيث هو

البنوة و كل منهما يحتاج إلى ذات الآخر فإن الابوة يحتاج وجودها إلى ذات الابن والبنوة يحتاج إلى ذات الاب وهو الرابطة العوجية ، و أما المتضايقان المشهور ان فلانها معلولا علة واحدة كالعقل مثلا فكل منهما محتاج لاكمله بل بعضه إلى الآخر لا إلى كله بل إلى بعضه و هذا لا يفيد احتياج كل منهما إلى الآخر بل إلى ذات الآخر أو إلى جزءه حتى إذا نظرنا إليهما أنفسهما لم يكن لاحدهما احتياج إلى الآخر قطعاً ؛ نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما و حينئذ لم لا يجوز أن يكون الهولي والصورة معلولي علة ثالثه يقيم كلا منهما مع الآخر بحيث يكون كل منهما متعلقاً بالآخر فان تشخص كل منهما موقوف على ذات الآخر و ذلك كاف في تلازمهما وبالجملة ما بينه من تعلق كل من المتضايقين ان افاد احتياج كل منهما إلى الآخر فلم لا يجوز ان يكون الهولي والصورة معلولين ثالث يقيم كلا منهما بالآخر على وجه لا يلزم منه الدور . وان لم يفد احتياج كل منهما إلى الآخر بل اللازم ليس الا تعلق كل منهما بالآخر فحينئذ يجوز استثناء كل من المتلازمين عن الآخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون السبب الثالث يقيم كلا من الهولي و الصورة مع الآخر على وجه يتعلق كل منهما بالآخرى وهو لا يستلزم بطلان التلازم بينهما . على ان النقض لا يتحصّر في المتضايقين بل هو لازم بالفضايا المتلازمة في باي العكس و تلازم الشرطيات وغيرها فان السالبة الدائمة مثلا يعكس سالبة دامة و تلازمها ولا توقف لاحدهما على الأخرى فلو استلزم الاستثناء صحة الانفرد لم يتحقق بين القضيتين تلازم اصلا . م

ذلك الآخر بوجه من الوجوه ، أولم يتعلق به أصلاً فإن لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفرداً عن الآخر ، وإن يتعلق فلذات كل واحد منهما تأثير ما في أن يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الأول بعينه الذي بان بطلانه . والحاصل أن هذا القسم يرجع إما إلى عدم التلازم أو إلى الدور المذكور ، ولأجل هذا المعنى ذكرنا من قبل أن المعلولين المنتسبين إلى علّة واحدة إذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي أن يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما إلا مصاحبة اتفافية فقط . واعتراض الفاضل الشارح بأن المطلوب ههنا بيان أن الشئيين إذا كان كل واحد منهما غنياً عن الآخر وجب صحته وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وأنتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدرتم إلا إعادة الدعوى و هذا الإحتمال لولم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في إبطاله إلى البرهان وكيف وإن له مثالا من الموجودات فإن الإضافات لا توجد إلا معاً مع أنه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى لأن إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأخرى لتأخرت عنها فلا يكونان معاً ، وللزم من احتياج الأخرى إليها الدور . فإن قلتم : هذا التلازم لا يعقل إلا في الإضافات . قلنا : دعوى انحصاره في الإضافات مفتقرة إلى بيّنة . والجواب أن المفهوم من كون الشئ غنياً عن غيره ليس إلا صحته وجوده مع عدم الغير ، و كون البيان هو الدعوى بعينه يدل على أن الدعوى واضح بنفسه غير محتاج إلى برهان ، وإنما أعيد ذكره بعبارة أخرى ليرتفع الإلتباس اللفظي ، وأما المتضايقان فليس كل واحد منهما غنياً عن الآخر كما ظنّه هذا الفاضل ولا الإحتياج بينهما دائراً كما ألزمه بل هما ذاتان أفاد شيء نال كل واحد منهما صفة بسبب الآخر و تلك الصفة هي التي تسمى مضافاً حقيقياً فإذن كل واحد منهما محتاج لافي ذاته بل في صفة تلك إلى ذات الأخرى و هذا لا يكون دوراً ثم إذا أخذ الموصوف و الصفة معاً على ما هو المضاف المشهور حدثت جملةتان كل واحدة منهما محتاجة لافي كلّها بل في بعضها إلى الأخرى لا إلى كلّها بل إلى بعضها الغير المحتاج إلى الجملة الأولى فظن أن الإحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فإذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لأحدهما إلى الآخر على ما ظنّه ، ولا على سبيل

الدور . وظهر من ذلك^(١) أن المعية التي تكون بين المتضايين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعلقهما معا ، و حال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالأخرى من غير دور ، و تخالفه من وجه وهو كون الصورة أقدم ذاتا من الهيولى . وإنما لم يكن تعلقهما تعلق التضاي لأن المتضايين لا يمكن أن يعقلا منفردين بخلافهما ، ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البيّن وجودها إلى إثبات الهيولى ، ثم إن التضاي يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر أنواع المضاف المشهور .

قوله :

« فبقي أنه إنما يكون التعلق من جانب واحد فإذا ذن الهيولى و الصورة لا تكونان في درجة التعلق والمعية على السواء - سواء خ - » .

قد تبين مما مر أن التلازم ينقسم إلى ما يكون التعلق فيه لأحد المتلازمين

(١) قوله « وظهر من ذلك » جواب سؤال قدمناه وهو ان الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علة للاخر والى ما يكون معلولى علة يقيم كلا منهما بالاخر او معه فالنلازم بين المتضايين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه احاله بقسيبه . فاجاب بان المعية التي بين المتضايين ليس من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه وهو المتلازمان في الوجود ، والمتضايان متلازمان في النقل ، والهيولى والصورة ليستا متضايقتن وانما يعرض لهما التضاي كما يقال الهيولى قابلة والصورة مقبولة فان قلت : لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وصورة النفس في التلازم بين المهمتين فلا يتجه نقضاً فنقول : التلازم بين المهمتين لما جاز بدون الاحتياج فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك على ان من النقوض اللبنتين المنجيتين لا يقوم احدهما الامع قيام الاخر وهو تلازم بين الوجودين وحاصل هذا البرهان على طوله ان الهيولى والصورة لما تلازما فاما ان يستغنى كل منهما عن الاخرى فلا تلازم ، واما ان يحتاج احدهما الى الاخر فحينئذ اما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او من جانب الهيولى فالصورة اما يكون علة مطلقة وهو ايضاً محال أو جز . علة وهو المطلوب وهو متقوض بالاعراض اللازمة للهيولى كالشكل والمقدار واللون والابن فان الهيولى والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء ولا حاجة الشكل فيلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية وهذا هو النفس الذي اورده الامام على فصل تعقيب البدل ، ومما رضى بان الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج العال في وجوده الى المحل فكيف يكون جزءاً من علة ، ويمكن دفع هذه المعارضة بان الاحتياج في الوجود لا ينافى الاستغناء بحسب المبهة فن لم يقو على دفعها ذهب الى عدم تقدم الصورة وهو عدول عن تفسير القوم فان الصورة لو لم يكن مقية للهيولى لم يكن صورة ولا محلها هيولى م

بالآخر من غير عكس، وإلى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر. وإذا بطل القسم الأخير ثبت الأوّل وهو الذي قسمه الشيخ إلى ثلاثة أقسام هي كون الصورة علّة أو آلة وواسطة أو شريكة للعلّة وقد أطل منها أيضا قسمان وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلّة.

قوله :

« وللصورة في الكائنة الفاسدة تقدّم ما فيجب أن تطلب كيف هو ^(١) »
 إنّما خصّ الكائنة الفاسدة بالذكر لأنّ تصوّر التقدّم فيها مع كونها متجدّدة على الهيولى الباقية في جميع الأحوال أبعد، وكيفية التقدّم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو أنّها تشارك شيئا آخرأ في العلّية و التقدّم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معيّنة فإنّها من تلك الحيثيّة مستمرة الوجود كالهَيُولَى .

« (إشارة) »

« إنّما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام ^(٢) الباقية وهو أن تكون الهيولى توجد عن سبب أصل و عن معين بتعقيب الصور إذا اجتمعا تمّ وجود الهيولى »

(١) قوله « فيجب أن تطلب كيف هو » كيفية تقدم الصورة انها وحدها ليست علة للمهيولى بل مع شيء آخر ، واما ان علّيتها وتقدمها من حيث هي لا من حيث هي صورة معيّنة فهو بحث عن التقدم لانه كيفية التقدم وكان مستدر كافي هذا المقام . م
 (٢) قوله « إشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام » اعلم أنه لما ثبت ان بين الهيولى والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الاخر ولا يجوز ان لا يحتاج شيء منهما الى الاخر فمعين ان يكون احدهما يحتاج اليه الاخر ظهرانه ينتنع ان تحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان الصورة علة اوجود الهيولى فلا يغلو اما ان يكون علة مستقلة او لا يكون بل جزء علة والاول باطل فقد صح ان الصورة جزء علة فالهيولى انما توجد عن الصورة و عن شيء آخر اذا اجتمعا تم وجود الهيولى ، ثم ان ذلك الشيء سواء اصلا او مجعنا : احدهما الاصل في العلّية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهَيُولَى ، والثاني انه يفيد اصل الوجود من حيث كونها بالقوة . فان قلت : كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع عدمها فهينها امر ان : امكان الوجود وهو غير مستفاد عن شيء بل هو بالذات ، وعدمها وهو ليس من المبدء

لما أبطل الأقسام المحتملة إلا واحداً وهو أن الصورة جزء العلة ثبت أنه حق
 فصرح به في هذا الفصل ، وأشار بقوله ذلك إلى ما أوجب طلبه في الفصل السابق ،
 وبين أن الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ماهو وهو الذي سماه سببا أصلا و
 إنما سماه أصلا لأنه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ماهر ، وأيضاً
 لأنه الذي يفيد أصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فإن الصورة لا تفيد إلا
 إخراج ذلك الموجود المستفاد منه إلى الفعل وبقية وهو كما ذكرنا موجود ثابت
 دائم الوجود مفارق عن المادة وعمّا يتعلق بها من الجسمانيات وإلعاد بعض
 المخالات المذكورة ، وقد يسمّى عقلا كما سيحى ذكره وبيان صفاته . وأمّا المعين
 بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضى تعقيب الصور وسماه معيناً لأنه يفيد بواسطة
 الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لأصل وجودها فهو يعين السبب الاصلى في إقامة الهيولى

فاستناد وجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل لامعنى له . فنقول : الهيولى ما به الشىء بالقوة
 والشىء هيئنا الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى ، ويصير بالفعل عند وجود الصورة . فالرادانه
 يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى اذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل
 فالقوة ليست فى الوجود بل فى التجسم لافى معنى الوجود ، وفى قوله « وهو كما ذكرناه موجود ثابت مفارق »
 الاصلى بالفعل فى التجسم لافى معنى الوجود ، وفى قوله « وهو كما ذكرناه موجود ثابت مفارق »
 تنبيه على ترتيب الموجودات والانساق من الطبيعيات الى الالهيات فان السبب الاصل لا بد ان
 يكون دائم الوجود لدوام وجود الهيولى وأن يكون مفارقاً عن المادة فانه لو كان جـمـا او جسمانيا
 اشتمل على مادة وصورة فيكون الصورة علة لها مع غيرها فان انتهى الى المفارق فذاك وإلعاد
 بين المحالات كما يلزم ان يكون الصورة علة تامة للهيولى وهو محال . وذلك البند ، المفارق إما
 ان يتوقف تأثيره على الجسم وحينئذ يعود المحالات أيضاً ولا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود
 او العقل ولما كان فى الاجسام كثرة استحالة صدورهما عن واجب الوجود فتبين صدورهما من العقل
 فقد علمنا أن لكل جسم من الاجسام مبدأ مفارقاً يسمى عقلا يوجد الصورة الجسمية وبتوسطها و
 إعانتها هيولاهما فقد حصل الانساق من عالم الاجسام الى عالم النجرات ومن الشاهد الى الغائب ،
 واما المعين بتعقيب الصورة فالقطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ
 الكلام انما هو فى الصورة فاحد الاقسام الباقية ان الهيولى توجد عن الصورة مع غيرها وهو اللازم
 من القسمة وقد صرح بذلك فى الشفاء حيث قال : فيجب ان يكون علة وجود المادة شيئاً مع الصورة
 حتى يكون المادة انما تفيض وجودها عن الشىء ، لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه بلا صورة ألية
 بل انما الامر جسيماً بهما فيكون تعلق المادة فى وجودها بذلك الشىء وبصورة كيف كانت . ثم ان
 بعض الاذهان قد انساق من قوله « يوجد عن سبب اصل وعن معين » الى ان الصورة جزء العلة
 الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية للهيولى مجموع الامرين اى العقل والصورة من حيث هى ، ولهذا

المستمرة الوجود ، وقد ذهب الفاضل الشارح إلى أن ذلك المعين هو الحركة السرمديّة التي تفيد الهبولي الإستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة . وأقول : إنها ليست بكافية في تعقيب الصور لأن حصول الإستعداد لا يكفي في وجود الشيء فإنّ العلة المعدّة ليست من العلة الموجودة بل يحتاج فيه مع ذلك إلى مفيض لأصل وجود الصورة كما ذكره أيضاً في كلامه وجه الإحتياج إليه وهو السبب الأصلي بعينه على ماسمائي بيانه ، و إلى أحوال اتفافية من خارج طبيعيتة أوقسريّة يتحدّد بها ما يجب من المقدار والشكل على ماسرّ فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك ، والمعين إن حمل على علة الصورة فينبغي أن يحمل عليها بأسرها وحينئذ يكون السبب الأصلي أيضاً داخلاً في المعين من وجه ، و يحتمل أيضاً يقال إن الصورة شريكة لعة الهبولي لكنك تعلم ان البرهان لا يدل الاعلى انها جزء العلة ، واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد عليه . قيل المراد بالعلة في التقسيم العلة الفاعلية حتى يكون تقرير البرهان انهما لامتازتا فاما ان يكون احديهما علة فاعلية للاخرى ولا يكون والثاني باطل والا لكانا معلولي علة فاعلية تقيم كلا منهما بالآخر او معهما وكلامهما محالان فاذا كان احديهما علة فاعلية لم يجزان تكون هي الهبولي ، والصورة ليست علة مستقلة فيكون جزء العلة الفاعلية ، ولوحملنا العلة كذلك على العلة الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الثالثة يقيم كلا منهما بالآخرى او معهما لجواز ان يقيم احدهما بالآخر من غير عكس ولم يلزم الحلف لجواز ان يكون احديهما علة غير فاعلية وقد مر مثل هذا غير مرة . قال الإمام المعين هو الحركة السرمديه لان وجود المبدء المفارق لا يكفي في وجود الصور المتعاقبة والا لكانت دائمة الوجود فيتوقف فيصاحبها على حدوث شيء . يكون سبباً لاستعداد صورة صورة وحدث ذلك الحادث يتوقف على حادث آخر ، وقد ظهر مما مر ان هذا لا يتأتى إلا بحركة سرمديه متجددة فهذه الحركة السرمديه هي المعين للسبب الاصلى بتعقيب الصورة . قال الشارح لما كان المعين هو السبب المنقضى لتعقيب الصورة والسبب المنقضى لتعقيب الصور هو علة الصور المتجددة وعلة الصور المتجددة لا يتم بمجرد الحركة السرمديه لانها معدة والمعدّات لا يكون موجودة بل لا بد لها من المبدء المفارق [و] من احوال اخرى اتفافية . وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة للصور المتجددة ومن اجزاها الهبولي لزم ان يكون الهبولي علة لنفسها وانه محال ، وايضاً يرجع كلام الشيخ الى ان الهبولي يوجد عن السبب الاصلى وعن السبب للاصل مع احوال اخر ، وقوله « من وجه » في قوله « وحينئذ يكون السبب الاصل داخلاً في المعين من وجه » لا وجه له لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضاً لو حمل المعين على سبب الصورة او الحركة السرمديه لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان أحد الاقسام الباقى الذي هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة جزءاً لا يستلزم كون الصورة جزءاً . م

أن يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة و يكون تقدير الكلام هكذا عن سبب أصليّ وعن معين يتحصّل وجوده عن السبب الأصليّ بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الأصليّ . و لعلّه سمّاه أصلاً لأنّه علة بالوجهين أحدهما بالمتوسّط ، والثاني بتوسّط المعين الذي هو الصورة فهو أصل في العلية مطلقاً . و على التقديرين جميعاً . فقلوه : « إذا اجتماعتم وجود الهبولي » يريد به اجتماع السبب الأصليّ و الصورة من حيث هي صورة^(١) لأنّ العلة النامية القريبة هي مجموعهما وهو مستمرّ الوجود على ما مرّ فإذن الصور المتعاقبة^(٢) شريكة للسبب الأصليّ في إقامة الهبولي بما يشارك به الصورة الزائلة و جاعلة للمادة جوهرأ غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الأحوال النوعية .

قوله :

﴿وتشخص بها الصورة وتشخصت هي أيضاً بالصورة﴾^(٣) على وجه يحتمل

بيانه ككلام غير هذا المجمعل)؛

(١) قوله « و على التقديرين جميعاً فقلوه إذا اجتماعتم وجود الهبولي يريد به اجتماع السبب الاصل و الصورة من حيث هي صورة» هذا إنما يتم لو كان المراد بالمعين الصورة من حيث هي صورة لان ضمير اجتماعم يرجع إلى السبب الاصل والمعين ؛ نعم يحتمل ان يقال على التقدير الاول يعود الضمير الى السبب الاصل والصورة في قوله «بتعقيب الصورة» لالى نفسها بل الى ما يشتمل عليها و هي الصور المطلقة . لكن فيه تحريف الكلام عن سياقه . م .

(٢) قوله « فاذن الصور المتعاقبة » اى الصورة اللاحقة شريكة للسبب الاصل في إقامة الهبولي و متنوعة للجسم اما شركتها للسبب الاصل فهى بطبيعتها التى بها يشارك الصور الزائلة ، و اما تنوعها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة فهى يجعل المادة نوعاً غير الذى كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال النوعية . م .

(٣) قوله « وتشخصت هي أيضاً بالصورة » قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخيص كل واحد منهما بالاخري و هى تشخيص كل واحدة منهما بذات الاخرى . فان قلت : ليس فى كلامه دلالة على كيفية تشخيص كل واحدة منهما بالاخري بل ليس كلامه إلا أن كل واحدة منهما ينشخص بالاخري فقول ، قوله « على وجه يحتمل بيانه ككلام » إشارة الى الكيفية الا انه ما بينها ، ولهذا قال اراد ان يشير ، ثم تقرير شرحه ان فى هذا الكلام لطيفة وهى انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون لها اشخاص انما يتشخص بالمادة . ويرد عليه سؤال و هو انه لو كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كانت بادة اخرى تسلسل فهذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون جواباً لهذا السؤال فيقال لانسلم لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة . فان قيل : التسلسل وان اندفع الا انه

قال الفاضل الشارح : مما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصودة أراد أن يشير إلى كيفية تشخيص كل واحدة منهما بالأخرى ، ثم إن فيه شيئاً وذلك أننا قد بيننا فيما مضى أن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع إنما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة إن كان مادة أخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ هينان أن كل واحدة منهما أعنى الهيولى والصورة تتشخص بالأخرى وهذا لا يقتضى الدور لأننا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخيص الأخرى ، ولقائل أن يقول : إن تشخيص كل واحدة منهما بذات الأخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى ، وانضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى متوقف على تشخيص كل واحدة منهما فإن المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم إليه غيره . ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يمنع هذه المقدمة فإن انضمام الوجود إلى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجوداً فكذا هينان . أقول : تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فإن يلزم الدور على هذا . اجاب بان تشخص كل منهما بذات الأخرى لا دور . ولقائل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الأخرى موقوف على انضمام ذات احدىهما إلى ذات الأخرى وانضمام ذات احدىهما إلى ذات الأخرى موقوف على تشخص كل واحدة منهما لان المطلق ليس بموجود وانضمام ما ليس إلى غيره محال ، ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود منضم الى الهية ولا يتوقف انضمامها على وجودها واللائكات الهية موجودة قبل انضمام الوجود اليها وانه محال . قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى إنما تصير هذه الهيولى لا بهذه الصورة بل بصورة ما ، واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير معقول لوجهين : الاول ان هذه الصورة يمنع ان يفارق هذه المادة فهي متعلقة بهذه الهيولى بالضرورة ، والثاني ان الهيولى قابلة ولا يكون فاعلة للتشخص . فان قيل : اذا استحال أن يكون الهيولى علة للتشخص فما بالهم يقولون كل نوع متعدد واما يتشخص بالمادة . اجاب بان المراد ان المادة علة قابلة اما العلة العاعلة هي الاعراض المكتنفة بالبادئة السماة بالمشخصات فعلى هذا لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى على ان ذات الهيولى فاعلة لتشخصها بل قابلة لما ان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لا من حيث هي فاعله بعلاف تشخص الهيولى بالصورة الطمعة فانه من حيث انها فاعلة لتشخصها . لا يقال : لاشك ان التشخص واحد بالعدد والصورة المصطفة ليست واحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد يمنع ان لا يكون واحداً بالعدد فامتنع ان يكون الصورة المطلقة فاعلة لتشخص الهيولى . لانا نقول : ليس المراد بكونها مشخصة وفاعلة لتشخص انها مبده لتشخص الهيولى بل كونها حالة في الهيولى بشخصها لازمة لها بنوعها وذلك كذلك ، واما انضمام الوجود إلى الهية فهو في العقل وليس الموجود في الخارج امرين وجود و هية بل اذا حصل الوجود في العقل فصله اليهما . فان قلت : هذا كلام على سند المنع . فنقول : المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين الى الاخر على وجودهما مقدمة بديهية لا يقبل المنع ، والنقض مندفع بما ذكرناه . م

الهيولى إنما تصير هذه الهيولى بعينها لأجل صورة تعيينها الامر حيث إنها هذه الصورة بل من حيث إنها صورة ما كما مر ، وأما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين : الأول أن هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لأجل الهيولى من حيث إنها هيولى ما فإن هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى و متعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فإنها تعقل أن تكون هذه الهيولى وإن لم تكن هذه الصورة فإذا تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقاً ، والثاني أن ذات الهيولى هي حتمية القابلية والاستعداد فكيف تصير علة و فاعلاً للتشخص ؛ بل قد قيل : إن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص فذلك النوع إنما يتشخص بالمادة أي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لأجلها كثيراً لا من حيث هي فاعلة لذلك ؛ بل الفاعلية هي الأعراض المكنفة لها كالوضع والأين ومتى وأمثالها المسماة بالمشخصات فظهر أن تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها ، وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور . وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم . وأما قول الفاضل الشارح : الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لأن الشيء المطلق يمكن أن يؤخذ بلا شرط الإطلاق والتقييد ويمكن أن يؤخذ بشرط الإطلاق كما مر ذكره . و الأول موجود في الخارج والعقل وإليه نذهب هيئنا ، والثاني موجود في العقل دون الخارج فإذا ليس بصحيح أن يقال : إنه غير موجود أصلاً . وأما الجواب بانضمام الوجود إلى الماهية فغير صحيح أيضاً لأنهما أمران عقليتان ولا يصح إلحاق الأمور الخارجية من حيث هي خارجية في أحكامها بالأمر العقلية من حيث هي عقلية .

﴿ وهم وتنبية ﴾^(١)

(١) قوله « وهم و تنبيه » لما بين ان الصورة متقدمة على الهيولى بدون العكس اورد عليه سؤالاً وهو انها متلازمان فى الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الاخر فلا يكون أحدهما اولى بان يكون متقدما على الاخر من الاخر . فاجاب بانها و ان تلازما فى الرفع الا ان رفع العلة متقدم على رفع الممولول كما ان فى الوجود ايجاب العلة وهى الصورة هيئنا من الشيء الذى يوجد فى الهيولى والصورة معانى العقل متقدم على ايجاب الممولول وهو الهيولى .

﴿أو لعلمك تقول . لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر . والذي يخلصك من هذا أصل تتحتمه وهو أن العلة كحركة يدك بالمفتاح [و] إذا رفعت رفع المعامل كحركة المفتاح ؛ وأما المعلول فليس إذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وإن كان معه بل يكون إنما يمكن رفعها لأن العلة هي حركة يدك كانت رفعت و هما أعنى الرفعين معاً بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في إيجابيهما وجوديهما ﴾ .

لما ثبت أن التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى إلى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو أنهما لما تلازما في الرفع فليس أحدهما بالتقدم أو التأخر أولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على أحد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها . والجواب أن التلازم في الرفع إنما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر ، ولذلك قيل : عدم العلة علة عدم كما كان في جانب الوجود إيجاب العلة مما يوجد معاً أقدم من إيجاب المعلول ووجود العلة أقدم من وجود المعلول ﴿تذويب﴾ .

﴿يجب أن تتلطف ^(١) من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذا الحال﴾

الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات بأسرها . وبيان أن حالها في تقدم الصورة حال العنصریات أن تعلق كل واحدة من الهيولى و الصورة بالأخرى هناك

(١) قوله « يجب ان تتلطف » لاختفاء في ان الدلالة المذكورة كعادلت على تقدم الصورة و انها شريكة العلة في العنصریات كذلك دلت على ذلك في الفلكيات على ما كرر الشاوح بيانها ، و انما امر بالتلطف قال الامام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد بينها بأن الصورة إذا زالت وجب أن يتقبلها بدل و هذا لا يتشى في الفلكيات ، لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف سوفا للفكر إليه ، واما قول الشاوح ويتفاوت الحال ايضا بلزوم استعداد قبول الصورة وعدمه فقول لا تعلق له ببلية الصورة والكلام فيها م .

أيضاً إما أن يكون من الجانبين على السواء وهو باطل إما للدور أو لعدم التلازم ، وإما أن يكون من جانب واحد ولا يجوز أن يكون المحتاج إليه هو الهبولي لأن القابل لا يكون فاعلاً فإذن هي الصورة ، وهي إما أن تكون علة للهبولي أو واسطة وآلة أو جزء علة والأول لأن باطلان لما مرّ فمضى إذن شريكة لسبب أصلي يكون مجموعهما علة للهبولي . قال الفاضل الشارح : فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات إلا بشيء واحد وهو أننا قد بيننا في العنصريات أن الهبولي ليست هي المحتاج إليها ؛ بأن قلنا إن الصورة إذا زالت وجب أن يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات ؛ بل بيننا ههنا بأن القابل لا يكون فاعلاً ، وهذا البيان كان عاماً لهما إلا أن الشيخ لمّا لم يذكر في العنصريات هذا البيان العامّ وانتصر على البيان الخاصّ بها أمر بالتأطّف ههنا في معرفة أن الحال فيهما واحد .

وأقول : وتتفاوت الحال فيهما أيضاً بشيء آخر وهو أن استعداد الهبولي لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدئها ، وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الأحوال المختلفة المتجددة الخارجيّة إلا أن بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت .

(تنبيه)

*(الجسم ينتهي ببسطه وهو قطعه ، والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه ، والخطّ

ينتهي بنقطته وهي قطعه)*

الكميّات المتصلة القارة^(١) ثلاثة أنواع : الجسم التعليمي ، والبسيط وهو

(١) قوله « الكميّات المتصلة القارة » الكم عرض يقبل القسمة لذاته إما منفصل وهو العدد ، وإما متصل فإما ان يكون غير قابل للذات وهو الزمان وإقاراً وهو ثلاثة أنواع يتصل بها في النسبة نوع آخر وهو النقطة أي نسبة النقطة إلى الخط كنسبة الخط إلى السطح وكنسبة السطح إلى الجسم يعني كما ان الجسم ينتهي بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهي بالنقطة فهي نهاية الخط كما انه نهاية السطح وهو نهاية الجسم . فان قيل : لا فائدة لدى الوضع في تعريف الانواع الثلاثة إذ لا مقدار الا وهو ذو وضع لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع . فنقول : ايراد الوضع في تعريف الكميّات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشيء ذا أجزاء يتصل بعضها ببعض مرتبة ترتيباً يمكن أن يشار إلى كل واحد منها أين هو من صاحبه ، وقد احترز به عن الزمان إذ ليس

السطح، والخط، ويتصل به في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة. فالجسم هو مقدار ذو وضع له أبعاد ثلاثة، والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط، والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض، والنقطة هي ذات وضع لاجزاء لها، والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه أحدهما بالآخر كما مرّ والجسم التعليمي يستلزم البسيط، والبسيط الخط، والخط النقطة لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الأجسام ولما كانت مباحث الجسم

شئ من أجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر، واما اوضاع في تعريف النقطة وهو كون الشئ، بحيث يشار اليه احتراز عن المجردات، والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي اي بالانوسط شئ آخر والجسم التعليمي يستلزم البسيط لا لذاته بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير منناه وحينئذ لا يكون له بسيط، واما انه معروض البسيط بالذات فمناه ان عروض البسيط اياه ليس باعتبار عرضه لشيء آخر بل هو عارض له وعارض للجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفى واسطه للمرض واثبات الواصفة مطلقا، ومباحث الجسم التعليمي المذكورة بالمرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي تبين مهمته وهي ان له الابعاد الثلاثة واتصاله وتناهي فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصله متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لامحالة وكذلك تشكلها، وفدافد بقوله « الجسم ينتهي ببسطه » امرين :

الاول اثبات البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتهاه ثابت كان البسيط ثابتا، وانما قلنا انه ينتهي بالبسيط لانه دوامتدادات ثلاث اذا انتهى واحد منها في جهة يبقى الامتدادان الاخران فانتهاه الجسم اما يكون بماله امتدادان فقط وهذا يقضى ان يكون الامتدادان اللذان في السطح هما الباقيان عن الجسم وليس كذلك بل عند انتهائه في جهة يمرض امتداد سار في جهتين اخريين وكان ذلك المتخيل والتمهيم، واما قيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله « من حيث هو واحد » احترازا عن المخروط فان تناهيه بنقطة حيث يتناهي جميع امتداداته الطولية والعرضية والعمقية عندها فتنهاه الجسم بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط.

الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم لالذاته بل بحسب التناهي. لا يقال: هب ان الجسم يتناهي في الجهات واما انه في كل جهة ينتهي بوجود شئ آخر هو السطح فلا بد له من برهان لانا نقول: اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقطه لاشك انه يوجد شئ ممتد في الجهتين فذلك الشئ ليس جزءاً من الجسم لان كل جزء ممتد في الجهتين فمتد في الجهتين فمتد للجسم من حيث تلك الهايه ولا نمنى بالسطح الا ذلك، وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اي انما ينتهي السطح بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه حينئذ يوجد شئ ممتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهتيه لم يلزم انتهائه بالخط كما في السطح المخروط فان انتهائه في جهتيه بالنقطة وهذا لا ينافي ما قدمه من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي لان البراد اعتبار التناهي في جهة واحدة فقط . م

التعليمي داخلته في مباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فأورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها . واعلم أن الجسم في قوله «الجسم ينتهي ببسيطه» هو التعليمي لأنه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي إنما يصير معروضه بتوسط التعليمي ، وقد أفاد بقوله «الجسم ينتهي ببسيطه» اثبات البسيط أولاً و كيفية لزومه للجسم ثانياً وذلك لأن انتهاء الشيء إنما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضى بقاء الإثنين الباقيين: فإذن الجسم ينتهي بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط وهو المسوس بالبسيط ، وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط ، وأما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداده أصلاً ، ويكون ذا وضع لأن هذه المقادير ذات أوضاع فنهاياتها كذلك ، والشيء ذو الوضع الذي لا امتداده له أصلاً هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقداراً لعدم الإمتداد فيها . قال الفاضل الشارح : إنما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه . لأن البسيط كم و النهاية من المضاف المشهورى^(١) فإنها نهاية لذى النهاية فإذن القول بأن البسيط

(١) قوله « و النهاية من المضاف المشهورى » أما انه من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير ، واما انه من المشهورى فلان من خواص المضاف المشهورى ان يعمل على نفسه مضافا إلى الاخر فيقال الاب ابو الابن و الابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي فانه لا يعمل على نفسه مضافا الى الاخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة ، و النهاية مضافها ذو النهاية ، ويمكن ان يقال : النهاية نهاية لذى النهاية و ذو النهاية ذو نهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهورا يافلا يكون البسيط نهاية . وفيه نظر ؛ لانها اذا كانت من المضاف المشهورى فلم لا يصدق على الكم فان المضاف المشهورى ربما يصدق على الجوهر كلاب و الابن بل على كل مقوله ضرورة أن الاضامة بعرض كل مقولة من المقولات و اذا اخذت مع تلك الاضامة كانت مضافا مشهورا محمولا على تلك المقولة قطعا و التباين اما هو بين الاضامة الحقيقية و ساير العنولات . قال الشارح : الجسم اذا انتهى فهناك امران : احدهما السطح و الاخر النهاية ثم ان كلا منهما مضاف إلى الجسم فان اضفنا الاول إلى الجسم كان سطحا لذى السطح و ان اضفنا الثاني كان نهاية لذى النهاية فهما مضافان مشهوران فالنهاية لو لم يعتبر مع الاضامة لم يكن مضافا مشهورا و ان اهتمرت مع الاضامة فالسطح ايضا مع الاضامة مضاف مشهورى فجار ان يعمل النهاية عليه ؛ نعم عروض السطح للجسم بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم بثبوت النهاية له فلا يكون السطح نفس النهاية بل مقارن ومستلزم له فحصل كلامه الرد على الإمام واولا و تحقيق المغايرة بين السطح و النهاية ثانيا فان قلت : غاية ما فى الباب ان السطح ليس نهاية لكنه قال به ينتهي الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس . فنقول : البلاء ليست للشيئية بل معنى العمية و قد اشار اليه الشارح بقوله « واذ هو مقارن له » . م

نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به يتناهى الجسم .
 وأقول : التحقيق يقتضي أن يكون هناك ثلاثة أمور : أولها ماهية السطح
 الذي هو المقدار المتصل ذوالبعدين ، و ثانيها عدم الجسم بمعنى نفاذه و انقطاعه و
 انتهائه لا العدم المطلق ، و ثالثها إضافة عارضة إلى الجسم ، وإنما يستدل على ثبوت
 الأول للجسم بثبوت الثاني له إذ هو مقارن و مستلزم للأول ، و أما الثالث فإذا
 اعتبر عرضه للأول كان المجموع سطحاً مضافاً إلى ذى السطح ، و إذا اعتبر عرضه
 للثاني كان نهاية مضافة إلى ذى النهاية .

قوله :

« و الجسم يلزمه السطح لامن حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه
 التناهي بعد كونه جسماً فلا كونه ذالسطح ولا كونه متاهياً أمر يدخل في تصوّره جسماً
 و لذلك قد يمكن قوماً أن يتصوّروا جسماً غير متناه إلى أن يتبين لهم امتناع ما
 يتصوّرونه » .

قال الفاضل الشارح^(١) : مراده أن السطح والتناهي ليسا جزئيين لماهية الجسم
 لا يمكن انفكاك تصوّر الجسم عن تصوّرهما حين يتصوّر جسم غير متناه و الشيء
 لا يتصوّر إلا بعد تصوّر أجزائه ، ثم اعترض عليه بأننا نتصوّر الجسم ونحتاج في معرفة
 تأليفه عن الهولي والصورة إلى الحجّة ولم يكن ذلك إلا لكون تصوّره قبل معرفتهما
 ناقصاً مكتسباً بالرسم وبعدهم فتهما تاماً مكتسباً بحدود وشمثلة عليهما ، أو لكون

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئيين للجسم والامتنع تصور
 بدون تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه . واعترض عليه باننا نتصور الجسم ثم ثبت
 تأليفه من الهولي والصورة فنحن نتصورنا الجسم بدون تصور اجزائه ، وما ذاك الا لاحد الامرين . اما
 لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه ، واما لان تصور الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم
 لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيما كانت السببة فلم لا يجوز ذلك في السطح والتناهي
 قال الشارح : الاجزاء قسماً اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل ، واجزاء في الوجود وهي المادة
 والصورة ، وتصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لاهلي تصور الاجزاء الوجودية بل
 يمكن أن يكون الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كان في الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء
 الوجودية كما اذا حدتنا الجسم بانه الذي يقلل الابعاد الثلاثة ففي القبول اشارة الى المادة و في
 الابعاد اشارة الى الصورة . اذا تمهذهذه المقدمة .

تصور الشيء غير مقتض لتصور أجزائه . وكيف مادارات القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي . أقول : والجواب عنه أن أجزاء الشيء ، في العقل أعني الجنس والفصل غير أجزائه في الوجود أعني الصورة والمادة والجسم يتصور بأجزائه العقلية وبطلب بالحجة أجزائه الوجودية وإن كانت الأولى بالقوة مشتملة على الأخيرة فإن الأبعاد المأخوذة في حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته ، والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين إذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فيبين الشيخ أولاً أنهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لأن السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ، ثم احتمل أن يتصور كون ذي السطح و ذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محولين عليهما فيبين أنهما أيضاً ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما . و اعلم أن الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي و بجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلمته كالمادة بالصورة و حصّة النوع من الجنس بالفصل و الجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني أمّا الأول لأن فلما مرّ ، و أمّا الأخير فلما سياتي وهو أن السطح لا يفعل الجسم . و قال أيضاً معترضاً على قوله « من حيث يلزمه التناهي » : أنه مشعر بأن السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي أن يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له . وهذا باطل ؛ لأننا بيّنا أن النهاية إضافة

فنقول : لم يرد الشيخ ان السطح والتناهي ليسا بجزئين عقليين للجسم فان ذلك غير معقول اصلاً اذا لاجزاء العقلية محمولة وهما لا يحدان على الجسم فالامام لم يتفطن بكلام الشيخ حيث حملها على الاجزاء العقلية فيبطل كلامه دلالة واعتراضاً بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهي فلانه متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءاً ، واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار التناهي الخارجى والجزء للشئ لا يكون بحسب الامر الخارج بل لداته فقوله « من حيث يلزمه التناهي » إشارة إلى ان السطح ليس بمقوم ، وقوله « بعد كونه جسماً » إشارة الى ان التناهي ليس بجزء للجسم لتحققه بعده وتعلقه بطرفه ، ثم ربما يتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا جزئين للجسم الا ان ذا السطح والتناهي جزئان عقليان فباطل ذلك بانهما لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما .

بقى ههنا نظران : الاول ان في كلام الشيخ في هذا النوجيه يدعو بين أحدهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية ، وثانيهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء العقلية وليس بين الدعويين ترتيب على ما وجهه فلا يكون اللفاء في قوله « فلا كونه داسطح ولا كونه منناها » فائدة و يمكن ان يقال للدعوى الثانية دليلان لم يدل فناء السببية عليه فان السطح والتناهي اماك انا خارجين عن حقيقة الجسم كان ذو السطح والتناهي ايضا خارجين لان المأخوذ من الخارج حاج قطعاً ، و

عارضه للسطح^(١) والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له . ثم قال : ويمكن أن يجاب بأن النهاية المتأخرة عن السطح يمكن أن يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالأوسط في برهان اللمي إذا كان معلولا للأكبر وعلمة لثبوته للأصغر . وأقول . أمّا قوله النهاية إضافة عارضة للسطح . يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بأنها من المضاف المشهورى فعلمه نسي ذلك ، ثم إنه إن أخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الإعتبار مشهورية ، وتارة منفردة وجعلها بذلك الإعتبار حقيقية فكيف ساغله أن يجعل إضافة العارض إلى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فإن تلك

انى وهو قوله «قد يمكن» .

النظر الثانى ان سؤال الامام وارد على السطح والنهاى فان من منع استلزام تصور الجسم تصور السطح والنهاى كيف لا يمنع استلزام تصور السطح والنهاى . والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما فان يقينه ليست الا انه جوهر مركب من الهوى والصورة و بعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور السطح والنهاى بل يتصور جسم غير متناه وإليه اشار بقوله «ولذلك يمكن قوماً فان هؤلاء لم يشبوا الجسم الغير المتناهى لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك اثبتوه غير متناه فان قلت : هذا الجواب كان عن السؤال على السطح والنهاى فلم غيره الى السطح والنهاى . قلنا : به بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح والنهاى و بين السطح والنهاى ، وعلى ان دلالة لم ينتظم فى الاجزاء الوجودية وان سؤال لم يرد عليها . م

(١) قوله «لانا بيتنا ان النهاية إضافة عارضة للسطح» اى بالقياس الى الجسم ، و لبت شعرى ابن بين ذلك وليس فى شرحه شىء . دال عليه ، ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز أن يكون شىء متأخرا عن آخر فى وجوده ويكون ثبوت ذلك المتأخر شىء . ثالث متقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشىء . الثالث مثل ما ذكرناه فى المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر ويكون ثبوته للأصغر علّة لثبوت الاكبرله فكذلك النهاية هيئنا وان كانت متأخرة عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علّة لثبوت السطح له . قال الشارح اعتبر النهاية هيئنا من المضاف الحقيقى وفيما سبق من المضاف المشهورى فان أخذها تارة مع السطح فصارت مشهورة واخرى لامعه فصارت حقيقية واذا كانت النهاية هيئنا إضافة حقيقية فهي يكون إضافة السطح الذى هو العارض إلى الجسم الذى هو المعروض وإضافة العارض الى المعروض انما يتحقق بعد العروض فكيف يكون تلك الإضافة سببا للمعروض . وفيه نظر لان إضافة العارض الى المعروض لو وجب أن تكون بعد العروض والعروض أيضاً إضافة العارض إلى المعروض كان العروض بعد عروض آخر وانه معال . والحجاب الحق ما نتحقق من قبل ان هناك ثلاثة امور لنهاية ثم السطح ثم اضافتهما فليست النباية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم بل مرض الجسم اولاً ثم مرض السطح بسببها فزال الشبهة بالكلية . م

الإضافة لاتعقل إلا بعد العروض فانظر إلى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي أين يذهب وبما حققناه من قبل وهو أن الإقطاع يعرض لامتداد الجسم أولا ثم السطح يلزم ذلك الإقطاع ثانيا ثم تعرض لهما الإضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة .

قوله :

«و أما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أقطع فيوجد ولاخط ، وأما المحور والقطبان والمنطقة فمما يعرض عند الحركة ، والخط المحيط للدائرة والخط كمحيط الدائرة خ - قديوجد ولا نقطة » .

يريد بيان لزوم الخطّ للسطح والنقطة للخطّ أيضا بواسطة التناهي فإنهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي^(١) ويجب أن يعرف أولا الألفاظ التي استعملها في هذا الموضوع . فنقول : الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح متساوية ، والدائرة سطح مستوي يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك الخطّ متساوية والنقطتان مركزا هما والخطّ المستقيم المارّ بالمركز المنتهي في الجانبين إلى المحيط قطرهما وإذا قطعت الكرة^(٢) بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة وإذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعيّة مستديرة حدث عليها نقطتان

(١) قوله «يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضا بواسطة التناهي فانما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي» لقال أن قول كلف يكون السطح والخط غير المتناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابعاد . وجوابه ان التناهي يطلق على معنيين احدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون القدر بحيث يشار الى طرفه اشارة حسيّة ، والاخر التناهي في القدر وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدر محدود يقدره ، والمراد بالتناهي ههنا التناهي في الوضع فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة إذا كانا متناهيين في الوضع اي إذا كان لهما طرف يشار إليه لكان ذلك الطرف هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهي في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فهما وان كانا متناهيين في القدر لا يمكن فرض مقدر يقدرهما . م .

(٢) قوله «وإذا قطعت الكرة» اذا توهم سطح مستو تقطع كرة ينقسم الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودائرة هي قاعدته وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطهما فصل مشترك بين سطحيهما هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما . م .

لاتتمركزان هما قطباها و قطر بينهما هو المحور ومنطقة هي أعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى أبعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين ، وقد تبين من ذلك أنّ الخطّ و النقطة إنّما يعرضان للكرة باعتبار أحد الأمرين : إمّا القطع ، و إمّا الحركة .

قوله :

❦ (و إمّا المركز فعندما تتقاطع أقطار ، أو عند حركة ما ، أو بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهي فإنه لا وسط ولا سائر مفاصل الأجزاء في المقادير ! بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة أو تجزئة ، و إذا سمعت في تحديد الدائرة و في داخلها نقطة فمعناه يتأتى أن يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنتقسم في جميع الأقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها) ❦ .

أقول : يريد أنّ الدائرة لا يصير مركزها موجوداً فيها إلا بأحد ثلاثه أشياء : أحدها التقاطع ، والثاني الحركة ، والثالث الفرض فإنّ تقاطع الأقطار إنّما يكون على نقطة هي المركز ، وحركة الدائرة إنّما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز ، و إمّا الفرض فظاهر ، و إمّا قبل عرض هذه الأمور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها أي كما أنّ موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ، ثمّ ذكر أنّ وقوع الفصل في المقادير إنّما يكون بالقوة فقط ولا يخرج إلى الفعل إلا بسبب الأعراض أو الفرض كما مرّ ذكره مراراً قال الفاضل الشارح : لاشك أنّ إمكان حصول هذه النقطة ^(١) حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع

(١) قوله «قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقطة» لما ذكر انشيخ ان وجود النقطة المركزية في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلثين والثلث والربع وسائر الاجزاء وان لم يمكن فرضها الا في مواضعها المعينة اعترض الامام بان امكان حصول النقاط ثابت في هذه المواضع غير ثابت في غير هذه المواضع وهذه الامكانات اعراض مختلفة فلو كان اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقاط الغير المتناهية بالفعل والانقسام الغير المتناهي بالفعل ، وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطبين لان الحركة انما اوجبت الانقسام لاختلاف اعراض فان المركز والقطبين لما وجب ان يكون ساكنة وسائر الاجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفعل فان لم يوجب اختلاف الاعراض

والحركة و الفرض ، ثم إن المركز غير ممكن الحصول إلا في موضع معين و هذا الإمكان يوجب امتياز ذلك المواضع فإذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الأحوال ، وهكذا القول في سائر النقط فإذن تكون النقط الغير المنتهية موجودة بالفعل و يلزم من ذلك الإقسام الغير المنتهى بالفعل و القول بأن اختلاف الأعراض لا يوجب الإقسام فإذن الحركة أيضا لا توجب الإقسام و الجواب أن هذا كلفه فرض ، و الفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه ؛ بل يرتفع بأن لا يفرض ، و الدائرة إن لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكر و هذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المنتهى له منتصف و لمنتصفه منتصف و هلم جرأ وهي ممتازة في نفسها عن سائر أجزاء الخط إلا أنها تمتاز بالفرض و لا ترتفع بأن تقول إنها لازمة وإن لم تفرض لأن تصور المنتصف فرض فضلا عن التلقظ به .

قوله :

﴿ و أنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود ، و السطح قبل الخط ، و الخط قبل النقطة و قد حقيق هذا أهل التحصيل ، و أمّا الذي يقال بالعكس من (فيخ) هذا : أن النقطة بحر كتبها تفعل الخط ثم السطح الجسم فهو للتفهيم و التصوير و التخيل ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه و هو مقدار ما خط أو سطح فكيف يتكون ذلك بعد حر كتبها ﴾ .

أفاد ههنا أن هذه الأمور كيف ترتب في الوجود ، و أن الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي ؛ بل هو تخيلي فقط . و ألفاظ الكتاب غنية عن الشرح .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ ما أسهل ما يتأتى لك تأمل (أن تتأمل فيخ) أن الأبعاد الجسمانية هتمانية

الإقسام لم يلزم وجودها . اجاب بان الحكم بإمكان وجود النقطة في تلك المواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط و تلك المواضع فوجودها لكونها مفروضة فالامام فرض و قال لم افرض . وهذا الجواب انما يتم او كان الامكان امراً اعتبارياً و سؤال الامام بناء على ان الامكان امر و يودي عند الشيخ . م

عن التداخل ، وأنه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنج عنه ، وأن ذلك للأبعاد
لالمهيولى^(١) وللسائر الصور والأعراض) .

يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد^(٢) الجسمانية ، وكأنه يدعى كون هذا الحكم
أولياً . وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة ، وإنما أورد
هذه المسئلة هيئنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفى الخلاء عليها ، والإستشهاد بأن الجسم
لا ينفذ في جسم واقف له غير متنج عنه تذكير للإستقراء الذي اكتسبت النفس هذا
الحكم الأولي في مبادئ التعلم به وبأمثاله فإن من يتوقف ذهنه عند حكم أولي بنبيه
عليه بالإستقراء وكذلك قوله « وأن ذلك للأبعاد لا للمهيولى ولا لسائر الصور و

(١) قوله « وأن ذلك للأبعاد لا للمهيولى » فان الذراعين لا يجوز أن يصيرا ذراعاً واحداً والا
لكان الكل مساوياً لجزئه لان هيولى الذراعين لا يجوز ان يكون هيولى ذراع واحد فان الهيولى
لاحصة لها فى المقدار بل نسبتها متساوية الى جميع الاقدار ، ولان صورة ذراعين ينتج ان يكون
صورة ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره وقد يتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالشىء
اما ان لا يكون له مقدار كالنقطة فلا ينتج من التداخل كما عند تقاطع الاقطار يحدث بحسب كل تقاطع
نقطة وجميع النقط يجتمع فى المركز اجتماعاً واقعاً للامتياز الوضعى ، وان كان له مقدار فى الطول
فقط لم يتمانع من حيث العرض والعمق حتى ان وضعنا أحد الخططين بجانب الاخر لم يحدث عرض ،
أو أحدهما على الاخر لم يحدث عمق والا انقسم السطح الى مالا ينقسم وانه مجال ، وان كان له
مقدار فى الطول والمرض دون العمق لم يتمانع من حيث العمق فاذا وضع بعض السطوح على بعض
تداخل ولا يحصل منها عمق والا لزم انقسام الجسم الى السطوح بل التمانع من حيث المقدار ضرورة
ان مقدارين يكونان اعظم من أحدهما . م

(٢) قوله « يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد » لما صدرا لفصل بالتنبيه فكأنه يدهى ان هذا الحكم
اولى ، وهذه المسئلة طبيعية لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للجسام الطبيعية ، وكذلك
المسئلة التى بعدها اذا البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد مقدارى لاخلاء . فان قلت : مسائل
المعلومى المطالب التى يبرهن عليها فى ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولى .
فقول : قولهم بأن المسائل مطالب قول خرج مخرج الاغاب والانهى بالحقيقة اثبات الاعراض
الدائية للموضوعات وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان الا يرى ان انتاج ضروب الشكل
الاول من المسائل المنطقية مع أنه بديهى فلا يلزم أن يكون جميع مسائل العلم كسبية ، والاستشهاد
بان الجسم لا ينفذ فى جسم واقف تذكير للإستقراء ، الذى استفادت النفس هذا الحكم الاولى بسببه اذ الحكم
الاولى وبما يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم
اذا نفذ فى مكان جسم آخر ينتجى عنه الجسم المتمكن فيه وتكرر منه هذه المشاهدة جزم بامتناع
التداخل . فان قلت : فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الإستقراء ، وهو احدى العجج على المطالب
والمكتسب من الحجج لا يكون ضرورياً وبديهياً . فنحن نقول : الحصول من الحجج اعم من ان يكون
بطريق الكسب او البديهية فلا بد فى الاكتساب من الحركتين حركة من المطالب ليحصل من المبادئ ،
وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادئ ، والانتقال عنها الى المطلوب كما فى الحدسيات
والنجرىيات وغيرها . م

الأعراض ، فإنه أيضا تنبيه على أن الهبولي و سائر الصور و الأعراض لاحصّة لها في العظم إلا بالعرض فالأبعاد الجسمانية هي المنصوصة بالعظم بالذات ، ولاشكّ في أن عظمين يجتمعان هما أعظم من أحدهما فإن الكلكّ أعظم من جزئه ، و القول بالتداخل يقتضي كون الكلكّ مساويا لجزئه . و اعلم أنّ النقطة لاحصّة لها في العظم فلذلك لا يتمنع عن الإجماع الرافع للإمتياز الوضعي على سبيل الإتحاد ، و الخطوط حكمها من حيث الطول حكم الأجسام و من حيث العرض والعمق حكم النقطة ، و السطوح أيضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الأجسام و من حيث العمق حكم النقطة و لذلك ينطبق الخطوط و السطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الإمتياز الوضعي فمن يحكم بأنّ هذا الحكم يشترك فيه المقادير بأسرها ينبغي أن يقول من حيث هي مقادير .

❖ (إشارة) ❖

❖ (إنك تجد الأجسام^(١) في أوضاعها تارة متلاقية ، و تارة متباعدة ، و تارة

(١) قوله (إشارة) أنك تجد الأجسام الاجسام امامتلاقية أو غير متلاقية فان كانت غير متلاقية يختلف ما بينهما البعد فيبعد هو ذراع و بعد هو ذراعان إلى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابداء للتقدير ، و يختلف أيضا احتمال تلك الابداء لتقدير ما يقع فيها فمن الابداء ما يسعه جسم محدود ، و منها ما لا يحتمل الا الاصغر ومنها ما يحتمل الأكبر و الاختلاف انما هو اختلاف مقادير فلا يكون لاشيئا محضا والقائلون بالخلاء فرقتان فرقة تزعم انه لاشيء محض ، و فرقة انه بعد ممتد و هو الذي سموه بعدا مقطورا لا لهم دعوا انه مشهور مقطور عليه البدئية ، و ان جميع الناس يحكمون ان بين اطراف الابداء بعدا ثابتا يفارقه الماء ، و يحصل فيه الهواء ، و قالوا مكان العالم و جميع الاجسام التي فيها الغلاء أبعاده مساوية لابعاد الاجسام وهو بعد مجرد عن المادة فالعالم ملاء مكانه هذا الخلاء ، و قول الشارح «هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مقطورا» منظور فيه لان قول الامام ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما . ان حملناه على عمومه فهو الخلاء بمعنى لاشيء ، و ان اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لاشيء و البعد المقطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم فان لم يوجد بعد اصلا فهو لاشيء ، و الا فهو البعد المقطور فعلى تقدير مختص بالخلاء بمعنى لاشيء ، و على تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المقطور ، و اما قوله «ولا يتناول الذي لا يتناهي» فهو غير وارد لان المراد بالخلاء المعروف الذي هو محل النزاع ، و لا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهي وقوله «بان فرض فيه اجساما» معناه فرض في الخلاء اجساما جسمين بينهما بعد محدود و جسمين آخرين بينهما بعد آخر أعظم أو أصغر أو مساو لتعذر الخلاء الواقع بين تلك الاجسام بها ، و قد ثبت في الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمه الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمه الانفكاكية فيكون ذامادة ، و هذا انما يتم لو كان من البعد المجرد شيء ينفك عنه وليس كذلك ، و اما ان البعد المتصل تنهى عند حلول الجسم اليه فلانه لو لم ينتج بل ثبت له دخل الجسم فيه فيلزم تداخل الابداء ، و الذي تقرر امتناع تداخل الابداء الجسمانية و لا يلزم منه ان البعد الجسمي لا يدخل في البعد المجرد عن المادة و انما يلزم لو اتفقا في الحقيقة وهو ممنوع . م

متقاربة ، وقد تجدها في أوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها أجساماً ما محدودة القدر [و] تارة أعظم و تارة أصغر فتبين أن الأجسام الغير المتلاقية كما أن لها أوضاعاً مختلفة كذلك بينها أبعاد مختلفة الإحتمال لتقديرها و تقدير ما يقع فيها اختلافاً قدرياً فإن كان بينها خلاء غير أجسام و أمكن ذلك فهو أيضاً بعد مقداري [و] ليس على ما يقال لاشيء محض و إن كان لاجسم) ❖ .

يريد إبطال الخلاء و القائلون به فرقان فرقة تزعم أنه لاشيء محض ، و فرقة تزعم أنه بعد ممتدّ في جميع الجهات من شأنه أن يشغله الأجسام بالحصول فيه ويكون مكاناً لها . قال الفاضل الشارح : يعني بالخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقى واحداً منهما . و أقول : هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو الذي يسمى بعداً مفطوراً ولا يتناول الذي لا يتناهي ، والشيخ قد أبطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الأولى بأن فرض فيه أجساماً يختلف أبعاداً بينها التقدير للخلاء الواقع بينها بها فإن اللاشيء المحض لا يمكن أن يتقدّر بشيء أصلاً ، ثم بين أن الخلاء الذي يقع بين تلك الأجسام قابل للمساواة و التقدير ، وأنه يتجزّء على الحدود المشتركة ، و أضاف إلى ذلك مقدّمة هي أن كلّ ما كان كذلك فهو إماكم متصل أعني البعد المقداري ، و إما ذوكم متصل أعني الجسم و إذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لاشيئاً محضاً كما زعمت الفرقة الأولى و إن كان لاجسماً كما زعمت الفرقة الثانية .

❖ (تنبيه) ❖

❖ (و إذ قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلامادة (إلا بمادة خ) و تبين أن الأبعاد الجسميّة لا تتداخل لأجل بعديّتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فإذا سلكت الأجسام في حرّكاتها تنحى عنها ما بينهما ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء) ❖ .

يريد إبطال المذهب الثاني ، وإنما أبطله بوجهين و ذلك بإضافة مقدّمتين ممّا تقدّم بيانه إلى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدّم إحداهما أن البعد المتصل لا يقوم بلامادة و هو ممّا تبين في باب إثبات الهيولى ، والثانية أن الأبعاد الجسميّة

لاتتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد . فاذا أضاف الأولى إلى الحكم المذدور صار هكذا : الخلاء بعد متصل و البعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو إذن ليس بعداً صرفاً على مايقولون ، و عبر عن ذلك بقوله « فلاوجود لفرغ هو بعد صرف » و إذا أضاف الثانية إليه صار هكذا : الخلاء بعد متصل و البعد المتصل ينتحى عند سلوك الجسم إليه فالخلاء ينتحى عند سلوك الجسم إليه ولا يثبت له فهو إذن ليس بعداً مفطوراً من شأنه أن يكون مكاناً للجسم على مايقولون ، و عبر عن ذلك بقوله « فإذا سلكت الأجسام في حرركاتها تنحى عنها ما بينها » أي من الخلاء ولم يثبت لها أي للأجسام بعد مفطور، ثم أنتج من الجميع قوله « فلاخلاء » وإنما وسم الفصل بالتنبيه لأنه لم يستعمل فيه مقدمة لم تنبئ قبله .

❖ (إشارة) ❖

(ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا^(١)، ومن المعلوم أنها اولم يكن لها وجود

(١) قوله « في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا » هذا مغايف لما سيبيء من ان الحركة لا يكون في الجهة بل عن الجهة او اليها و لعله مجاز ، و الحقيقة ان تحرك في سمت يتأدى إلى جهة كذا ، و الجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك على الاستقامة او يمكن ان يقصدها بالإشارة الحسية في سمت الاستقامة ، و بالجملة الجهة هي التي يقصدها الحركات المستقيمة او يقصدها الاشارات الحسية اي الجهة منتهى الحركات او منتهى الاشارات ، و وجه المناسبة ان الجهات نهايات الامتدادات فالبحث عن الامتدادات وهي المقادير يناسب البحث عن نهاياتها ، و ما قال الامام ان الجهة امر يمرض للنهايات كما ان السطح و الخط امران يمرضان للنهايات فهذا غير كلام الشارح ، و ربما يورد على القياس الاول ان قولكم الجهة مقصد للمتحرك أي شيء تمنون بالجهة ؟ أي التحيز فمسلم ان المتحرك يقصده او منتهى الإشارة فلا نسلم ان المتحرك يقصده و الجواب ان كل إشارة تمتد إلى شيء فهي ينتهي اليه و يمكن ان يقصده المتحرك . و على القياس الثاني ان الإشارة امتداد يخرج من المشير و ينتهي الى المشار اليه فهذا الامتداد اما أن يكون موجوداً في الخارج اولا فان لم يكن موجوداً في الخارج فمن الظاهر انه لا يلزم ان يكون طرفه موجوداً في الخارج وان كان موجوداً يلزم ان يعدت كلما يشار خط نافذ في جميع الافلاك بل سطح قاطع لجسيمها لان الخط نهاية السطح بل جسم لان السطح نهاية الجسم و من البين استعالته و جوابه ان يقال : هب ان هذا الامتداد ليس موجوداً في الخارج الا انا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشاؤا إليه و موجود في الخارج غاية ما في الباب انه لا يكون قائماً بهذا الامتداد بل بجسم موجود هناك على ما سأتى بيانه . م

كان من المحال أن يكون مقصداً للمتحرك و كيف تقع الإشارة نحو لاشيء فتيبين
أن للجهة وجوداً) ❖ .

يريد إثبات الجهات . والجهة هي التي يمكن أن يقصدها المتحرك الأيني على
الإستقامة أوالإشارة الحسية في سمتها ، ووجه المناسبة أنها كما سيتحقق نهايات
الإمتدادات . قال الفاضل الشارح : المناسبة من وجهين : أحدهما أن الخلاء يظن
أنه مكان ، و الجهة مناسبة للمكان و الثاني أنها أمر يعرض للنهايات و الأطراف
كالخط والسطح فهي يناسبها . و استدل الشيخ على وجودها بقياسين : أحدهما أن
الجهة مقصد المتحرك و المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود ، و الثاني أن الجهة يشار
إليها وما يشار إليه فهو موجود .

❖ (إشارة)

❖ (إعلم أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوها الحركة لم يكن من المقولات
(المقولات خ) التي لاوضع لها فيجب أن يكون الجهات لوضعها تتناولها الإشارة) ❖ .

يريد بيان أن الجهات ذات الأوضاع^(١) و ليست من المقولات (المقولات خ)
المجردة التي لاوضع لها ، وبيئنه بقياس يشارك القياس الأول من القياسين المذكورين في
الصغرى وهو أن الجهة مقصد المتحرك و المتحرك لا يقصد ما لا وضع له ، ثم يبين بهذا
القياس أيضاً أن صغرى القياس الثاني من المذكورين و إن كان يبيناً بحسب التصديق فإن
لميته في نفس الأمر موقوفة على هذا القياس وهو أن يقال كل جهة ذو وضع و كل ذي
وضع قابل للإشارة الحسية .

❖ (إشارة)

(١) قوله « يريد بيان ان الجهات ذات الأوضاع » اى مراد الشيخ من هذا الفصل ان يبين
ان الجهة ذات وضع و انما يبينه لان صغرى القياس الثاني موقوفة عليها فقال « كل جهة ذو وضع
و كل ذي وضع قابل للإشارة » و هذا القياس مصادرة على المطلوب لان الحد الأكبر هو مفهوم
الحد الأوسط فان الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قبول الإشارة ، و انما ساقه الى ارتكاب
هذا المعذور ظاهر قول الشيخ « فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الإشارة » و الأولى
ان يقال هذا الفصل في بيان هذه الصغرى حتى يكون الكلام ان الجهة لا بد ان يكون مشاراً اليها
لانه يقع نحوها الحركة فهي مشار إليها ، وإليه اشار بقوله « لما كانت الجهة يقع نحوها الحركة »
و اما قوله « لوضعها » فمعناه ان الجهات في نفسها و حقيقتها قابلة للإشارة . م

*) لما كانت الجهة ذات وضع فمن اليقين أن وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة ، ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكنتا ليستا إليها ، ثم هي إما أن تكون منقسمة في ذلك الإمتداد أو غير منقسمة فإن كانت منقسمة فإذا وصل المتحرك إلى ما يفرض لها أقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يدخل إما أن يقال إنه يتحرك بعد إلى الجهة ، أو يقال يتحرك عن الجهة فإن كان يتحرك بعد إلى الجهة فالجهة وراء المنقسم وإن كان يتحرك عن الجهة فما وصل إليه هو الجهة لا جزء الجهة . فتبين أن الجهة حد في ذلك الإمتداد غير منقسم فهو طرف للإمتداد و جهة للحركة فيجب الآن أن يعرض على أن يعلم كيف يتحدد للإمتدادات أطراف بالطبع وما أسباب ذلك ، و تتعرف أحوال الحركات الطبيعية *) .

يريد بيان ماهية الجهة^(١) وإتمام آخره إلى هذا الموضع لأن من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان المهية فيبين أولاً أنها موجودة ، ثم يبين أن وجودها على أي أنحاء الوجود ، ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف للإمتداد غير منقسم وإتباعاً يتحقق ذلك لوجوب (بوجود) تناهي الإمتدادات فطرف الإمتداد بالنسبة إلى الإمتداد نهاية وطرف وبالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة . وما في الكتاب ظاهر . ولقائل أن يقول : إنه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع إلى حركة إليه وحركة عنه أي حركة قرب و حركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس إلى ما لا ينقسم في جهة الحركة وأما بالقياس إلى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لأن هناك قديكون قسم آخر وهو الحركة فيه ، وإيراد قسمة لا يصح بالقياس إلا إلى ما لا ينقسم في بيان أن الشيء غير منقسم

(١) قوله « يريد بيان مهية الجهة » اعلم أن حاصل ما تقرره ان الاشارات يمتد منا ولاشك ان لها منتهى ، وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهي يمتد إلى منتهى فننتهي الاشارات والحركات يكون بالضرورة موجوداً ذا وضع فلما تبين وجود الجهة وانه على اى أنحاء الوجود أراد أن يبين مهيته فهي طرف الإمتدادات لانه لا يجوز ان ينقسم ، و تقرير السؤال ان قسمة الحركة إلى الحركة إلى الجهة والحركة عنها إنما ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت الجهة منقسمة لم ينحصر في القديمين لان هناك قسماً آخراً وهو الحركة في الجهة فانحصارتلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلويبين عدم انقسامها بتلك القسمة كان مصادرة على المطلوب . وجوابه ان ذلك القسم منافع لمهية الجهة فان الجهة ما إليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكنت الجهة مسافة وانه معال . م

مصادرة على المطلوب . والجواب أن الحركة في الشيء المنقسم لأجزاء تكون إما عن جهة
و أما إلى جهة ويعود القسمان الأولان وإلا فجاز أن تكون جهة الحركة هي المسافة
التي تقطع بالحركة وهو حال فاذن القسمة حاصرة .

﴿ وهم و تنبيه ﴾

﴿ لعلك تقول ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد فقد يتحرك المستحيل
من السواد إلى البياض ولم يوجد البياض بعد فإن اختلج هذا في وهمك فاعلم أن
الأمرين بينهما فرق ، وأيضاً فإن ما تشككت به غير ضامر في الغرض ، أما الفرق فلأن
المتحرك إلى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة ؛ بل مما
يتوخى بلوغه أو القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود
والعدم لم يكن وقت الحركة ، وأما الآخر فلأن الجهة لو كانت يحصل بالحركة
لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لوضع له . وذلك غرضنا .
على أن الحق هو الفرق و عليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام ﴾ .

الوهم هوشك في كبرى أحد القياسين اللذين أثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا
المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود ، و تقرير الشك أن حركة الإستحالة هي التي
في الكيف مثلا كالحركة من السواد إلى البياض إنما يقصد ما ليس بموجود فاذن
تنتقض كلية الكبرى . وأجاب عنه بشيئين : أحدهما جعل الكبرى أخص مما كان ^(١) وهو
أن يقال المتحرك في الأين لا يقصد ما ليس بموجود فإن معه يحصل المقصود ، و هذا
هو الفرق . والثاني التزام الشك لأن الشك غير قادح في المطلوب و ذلك لأن الجهة

(١) قوله « أحدهما جعل الكبرى أخص مما كان » أي يخص الكبرى بالمتحرك في الأين فنقول
الجهة مقصد المتحرك في الأين و مقصد المتحرك في الأين موجود وحينئذ لا يرد النقص في المتحرك
في الكيف ، وهذا الجواب ليس بتمام ولا مطابق للثمن أما أنه ليس بتمام فلأن مقصد المتحرك إما
أن يجب أن يكون موجوداً أولاً يجب فإن لم يبيح فمقصد المتحرك في الأين لا يلزم أن يكون
موجوداً ، و إن وجب فمقصد المتحرك في الكيف يلزم أن يكون موجوداً والإفما الفرق ، و أما أنه
ليس بمطابق للثمن فلأن كلامه أن الجهة مقصد المتحرك لا بالتحصيل بل بالحصول عندها وصولاً
أو قرباً ، ولا يخفى في أن مقصد المتحرك بالحصول عنده لا بد أن يكون موجوداً ، و أما الكيف فهو
مقصد للمتحرك بالتحصيل فيجب أن لا يكون موجوداً و إلا لزم تحصيل العاقل هذا هو الفرق الواضح
المطابق لثمن الكتاب والله اعلم بالصواب و إليه المرجع والمآب . م

التي تحصل بالحركة [إلى الجهة] تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فإننا ماسعينا
إلا لأن ثبت كون الجهة موجودة ذات وضع . وهذا الجواب جدلي غير برهاني و
لذلك قال « على أن الحق هو الفرق » .

✽ (النمط الثاني في الجهات و أجسامها الأولى والثانية) ✽

الأجسام تنقسم باعتبار الجهات^(١) إلى ما يتقدم عليها وبعدها وهو أجسامها
الأولى ، و إلى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو أجسامها الثانية .
✽ (إشارة) ✽

✽ (علم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق و السفل ، و
يشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك
فلنعدّ (فلنعدّخ) عمّا يكون بالفرض ، و أما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان
ذلك) ✽

يريد إثبات جسم محدد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة . فنقول قبل
الخوض في تقرير ذلك^(٢) لما كانت الإمتدادات التي تمرّ بنقطة و يقوم بعضها على بعض

(١) قوله « الاجسام تنقسم باعتبار الجهات » اراد بيان الاجسام الاولى و الثانية و لما
كانت الجهات اطراف الامتدادات و مقاطعها كانت حدوداً فالحدود هو الذي يقوم به تلك الحدود
و تمييزها ، و الاجسام باعتبار الجهات إما مجرد الجهات و إما ذوات الجهات و هي التي تحصل في
الجهات لا بمعنى الحصول في حق الجهة بل بمعنى القرب اليها و هي الاجسام الثانية م

(٢) قوله « قبل الخوض في تقرير ذلك » مشهور فيما بين الناس ان الجهات ست ، و سبب ذلك
ان الابعاد المفروضة في كل من الاجسام ثلاثة لا غير وكل بعد له طرفان ، و قبله تعريف الفوق بحسب
الطبع احترازاً عن الالتباس فان ما يلي الرأس فيه ليس بفوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية ، و
تعريف اليمين بحسب الاغلب لانه ربما يصير الجانب القوي ضعيفاً ولا يقال له انه يسار في العرف
لانه يصدق عليه انه اقوى الجانبين في الاغلب . قال الامام نقلنا عن الشفاء سبب الشهرة اعتباران
عامى وهو حال الانسان بحسب ما فهم العوام من جهاته فانهم يسمون الجهة القوية منه يميناً وما
يقابلها شمالاً وما يلي وجهه قداماً وما يقابله خلفاً و ما يلي رأسه و قدمه فوقاً و سفلاً ، و اما في
الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهرها و السفل ما يلي بطنها ، و اعتبار خاص وهو
انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلاثة متقاطعة و لكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست
و اشار الشارح في اثنا، بيانه الى ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الاخر فليس فوق الانسان
و تحتها لا باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد الطولي في الجسم ، ولا يمينه و شماله الا بحسب

على زوايا قوائم أعنى أبعاد الجسم ثلاثه لاغير، وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستماً اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي و يسميها الإنسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق و التحت : الفوق منهما مايلى رأسه بحسب الطبع ، و التحت مايقابله ، و اثنتان منها طرفا الامتداد العرضي و يسميها باعتبار عرض قامته باليمين و الشمال : و اليمين مايلى أقوى جانبيه بحسب الأغلب ، و الشمال مايقابله ، و اثنتان طرفا الامتداد الباقي و يسميها باعتبار نخن قامته بالقدم و الخلف : و القدم مايلى وجهه ، و الخلف مايقاله ، ثم يستعملها في سائر الحيوانات و الأجسام حتى الفلك على هذا النسق . و هذا باعتبار ماهو غير واجب ^(١) و هو قيام بعض الامتدادات على بعض قائماً إن لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي أطراف الامتدادات غير متناهية بحسب إمكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس إلى نقطة واحدة . قال الفاضل الشارح : الحكم بأن

عرض قامته الذي هو الامتداد العرضي ، ولا قدمه و خلفه الا باعتبار نخن قامته و هو الامتداد الباقي ولا يكون سبب الشهرة الا شيئاً واحداً ، ثم لا يبعد ان يكون اعتبارهم الجهات في الانسان اولاً لانه اقرب اليهم ثم انهم يعقلونها في سائر الحيوانات و الاجسام ، و يمكن ان يقال السابق إلى اوهام العامة ان الانسان لما أحاط به الجنين و عليهما اليدان و ظهر و بطن و رأس و قدم كان له الجهات الست اما اليمين و اليسار فباعتبار الجنين ، و اما الفوق و السفل فبحسب الرأس و القدم ، و اما القدم و الخلف فباعتبار البطن و الظهر ، و اما ان هذه الجهات منطبقه على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو و ان كان كذلك في نفس الامر إلا انه ليس ملحوظاً في الرأي العامي م

(١) قوله و هذا باعتبار ماهو غير واجب ، اي انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم و تقاطعها على زوايا قوائم و هذا اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد القائم على آخر فاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قائمة اولاً ، و هذه اشارة الى ان ماهو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لا أطراف الامتدادات القائمة بعضها على بعض ، و أطراف الامتدادات غير متناهية لا ينحصر في عدد ، و سلك الامام طريقاً آخر أقال : الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالقوة ففي الكرة بل في كل جسم جهات لا يتناهي بحسب الحدود المفروضة فيه فلا ينحصر الجهات في ست و هذا الكلام صحيح لكنه قال : عدد جهات المضلمات عدد مالها من الحدود النقطية و الخطية و السطحية ان سمي كل حدجهة ، او عدد مالها من الحدود الخطية و السطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات . هذا اذا كانت المضلمات أجساماً أما اذا كانت خطوطاً فعدد جهاتها عدد خطوطها و نقاطها أو عدد خطوطها كما يقال للمثلث جهات ثلاث . فان قلت : التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح و على تقدير ان لا يكون النقط جهات اكن الكلام في المضلمات الجسدية فالمثال لا يطابق المثل . فنقول : مراده بالمضلمات ماهو اعم من الاجسام و السطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت ، و انما سمي كل حدجهة لان الجهة طرف الامتداد و الامتداد اعم من ان يكون خطأ أو سطوحاً أو جسماً تملئها فيكون الخطوط و السطوح جهات . و هذا الكلام من الامام مناقض لما

الجهاث ست . مشهورٌ وليس بحقٍ فإنَّ الكرة لا جهة لها بالفعل و لها جهات لا تتناهي بالقوة . أقول : وهذا صحيح . ثمَّ قال : محاذياً لبعض المتقدمين ، وأما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية و السطحية إن سميّا كلَّ حدِّ جهة أو مثل عدد الخطية و السطحية إن لم يعتبر النقطية مثلاً المثلث جهاته ثلاث . أقول : هذه تسمية بخلاف ماتقرر فيما مرَّ فإنَّ المقرر هناك أنَّ الجهة طرف الإمتداد و أضلاع المثلث ليست أطرافاً للإمتدادات بل امتدادات هي أطراف السطح . ولنرجع إلى المقصود فنقول : الجهاث الست تنقسم^(١) إلى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل ، و إلى ما يتبدل به وهو الأربعة الباقية و ذلك لأنَّ المتوجّه إلى المشرق مثلاً يكون المشرق قدّامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثمَّ إذا توجه إلى المغرب يتبدل الجميع فصار ما كان قدّامه خلفه وما كان يمينه شماله و بالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق و السفل كذلك فإنَّ القائم لو صار منكوساً لا يصير ما يلي رأسه فوقاً وما يلي رجله تحتاً بل صار رأسه من تحت و رجله من فوق و كان الفوق و التحت بحاليهما . والفاضل الشارح جعل الفرض هو أن يصير الجانب القويّ ضعيفاً والضعيف

ذكره أولاً لأن كل حد النقطة أو غير النقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فيطل قوله لاجهة فيها بالفعل ، و ذكر الشارح ان هذا ترجية بخلاف ماتقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة و الامتداد منقسم فلا يكون جهة . وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم انقسامها في مأخذ الإشارة ، والخط و السطح غير منقسمين في مأخذ الإشارة و ان كانا منقسمين من جهة اخرى ، وقيل : المراد ان الجهة طرف الامتداد الغطى لاطرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات . وفيه ايضاً نظر لان الذي تقرر في آخر النمط الاول ليس إلا أن الجهة طرف الامتداد و أما أنه طرف الامتداد الخطي فلا . فان قيل : قد تقرر ان الجهة تنتهي الإشارة و الإشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي إلى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فيكون الجهة تنتهي الخط فلا يكون الا نقطة . فنقول : الاشارات ينتهي إلى سطح البعد فهو مقطعها و الامتدادات الغطية انما تنقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها في الخارج و ان وجب وجود المشار اليه في الخارج . علم ان البرهان دل على ان جهة الفوق هي سطح البعد والعكس . بأسرهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الغطى . م

(١) قوله « فنقول الجهاث الست تنقسم » الجهاث الست التي يشير الناس اليها و يحصرون الجهاث فيها ماهي متبدلة بالفرض ، و منها ما لا يتبدل . قال الامام : اما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة عن أقوى الجانبين فلوفرنا الجانب الضعيف قويا و بالعكس لا تقرب اليسار يميناً و بالعكس ، و اما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك اليه الحيوان بالطبع وهناك حاسة الابصار فلوفرنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الان خلف الرأس يتبدل الخلف و

قويًا يعنى اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدم والخلف والأول فرض واقع وهذا غير واقع . وقال : أيضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض إن جعل الإعتبار بالرأس والقدم فإن قيام شخصين على طرفي قطر الأرض يقتضي أن يكون مايلى رأس أحدهما يلى قدم الآخر ، ولا يتبدلان إن جعل الإعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله . أقول : ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم مايلى رأس الشخص وقدمه فإننا بيننا أن ذلك يتبدل بالإنتكاس بل المراد مايلى الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الأرض هو الذي يلى القدم بالطبع . وفسر أيضا قوله « ومثل ما يشبه ذلك » بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالإنسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حر كته يمينا ، ويحتمل أن

القدم . وهذا فرض غير واقع . وما ذكره الشارح وهو تبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع . فان قلت : هب ان فرض الامام في القدم والخلف غير واقع ، واما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا . فنقول : لعل مراده ان يفرض الوجه في الوضع الذي هو الان خلف الرأس والا لم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبديل الجانب القوي والضعيف في النادر على ماهر ، وقال ايضا : واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل بالفرض فانه إن كان المراد منهما مايلى رأس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالفرض كما إذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على الطرف الاخر فالجانب الذي يلى قدم كل منهما هو الجانب الذي يلى رأس الاخر ضرورة أن الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب إلى رأس الاخر فلو فسر الفوق بمايلى الرأس والتحت بمايلى الرجل فاذا اعتبر الفوق بمايلى رأس أحدهما كان مايلى رأس الاخر هو التحت لامايلى رجله وهما يتبدلان ، وان كان المراد منهما مايلى السماء وما يقابله لم يكن أن يتبدلا بالفرض أصلا ، وكان هذا الكلام اعتراض على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق والسفل من الجهات التي لا يتبدل . أجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل مايلى الرأس والقدم مطلقا والا ليتبدل بالانتكاس وكفى هذا القدر في بيان تبدله ولا حاجة إلى الصورة التي فرضها بل المراد ما ورد في عباراتهم مايلى الرأس والقدم بالطبع والجانب الذي يلى رأس الشخص القائم على الطرف الاخر من قطر الارض ليس الذي يلى القدم بالطبع . فان قلت : لاشك في أن الشخص القائم على طرف قطر الارض رأسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلى رأس الشخص الاخر يلى القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس إلى ذلك . فنقول : قوله بالطبع ليس صفة للقدم بل يتعلق بالفعل ومعنى التعلق أن لرأس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة فالنسبة الطبيعية التي لرأس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الاخر معها وإلا لكان قدم الشخص الاخر لو فرضنا جنب رأس الشخص الاخر كانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب رأس أحد الشخصين

يفسّر ذلك بالقدّام والخلف لأنّه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما ،
وهما يشبهان باليمين والشمال لتبدّلهما بالفرض إلا أنّ الشيخ لمّا قيّد اليمين والشمال
بقوله « فيما يلينا » ففسّر قوله « وما يشبه ذلك » بالفلك أولى لأنّ اتّصاف الفلك
بذلك إنّما يكون بسبب تشبيهه بالإنسان ، وأمّا الأربعة الباقية للفلك على وجه
التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدّامه وما يقابله خلفه و أحد قطبيه علوه والآخ
سفله . وذلك شيء لا يتصوّر فيه فائدة ، ثمّ لمّا بيّن الشيخ قسمة الجهات إلى ما
بالطبع و ما بالفرض قال « فلنعدّ عمّا يكون بالفرض » أي فلنتجاوز عنه لأنّ الأمور
الفرضيّة لا تنضب .

❖ (إشارة) ❖

قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا ، واما ما يشبه ذلك فهو اشارة الى بين الفلك
وشماله فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لان قوة حركته انما يظهر فيه و مقابله بالشمال
كما في الانسان ، و يحتمل ان يكون المراد بما يشبه ذلك القدام و الخلف لانه ذكر من الجهات
الفرضية اليمين و الشمال فلم يبق من الجهات الست الا القدام و الخلف فاذا حملناه عليهما كانت
الجهات الست كلها مذكورة ، و مبني الاحتمالين ان قوله مثل اليمين و الشمال فيما يلينا مشتمل على
امرين : احدهما اليمين و الشمال ، والاخر ما يلينا فذلك في قوله «ومثل ما يشبه ذلك» ان كان اشارة
الى ما يلينا كان الكلام و مثل ما يشبه ما يلينا هو بين الفلك فان ما يشبه ما يلينا هو ما يلي الفلك
وهو يمينه و شماله كما ان ما يلينا هو يميننا و شمالنا ، و ان كان اشارة الى اليمين و الشمال فما
يشبههما هو القدام و الخلف الا ان تفسيره بيمين الفلك و شماله انبى لان قوله فيما يلينا يدل دلالة
لطيفة على ان المراد مثل ما يشبه ذلك لا فيما يلينا و الا لكان قوله فيما يلينا مستدركا ، وقد شبه
الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون رأسه في جهة القطب الجنوبي و يمينه الى الشرق و
وجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا و الشمالي سفلا و المشرق يميننا و المغرب شمالا
و وسط السماء قداما و مقابله خلفا ، و بحسب الحركة الغربية بانسان يكون رأسه في جهة القطب
الشمالي و يمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربع بخلاف القدام و الخلف ، و ما فرضه الشارحان
انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يميننا باعتبارها ، و اعلم ان الشيخ انما قدم هذه
المسئلة على اثبات محدّد الجهات لان الكلام ايسر في تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا واحدا
وحدو انا انما يتعين وضعا بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد الجهات التي يشير
الناس اليها لا في جميع تلك الجهات بل في الجهات الحقيقية منها و هي جهة الفوق و جهة السفل فقد حرر
الدعوى بهذه المقدمة ولهذا قال فلنعدّ عمّا بالفرض م

﴿ ثم من المحال ^(١) أن يتعيّن وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابهة فإنه ليس حدّ من المتشابهة أولى بأن يجعل جهة مخالفة لجهة أخرى من غيره فيجب إذن أن يقع بشيء خارج عنه ولا محالة أنه يكون جسماً أو جسمانياً ، والمحدود الواحد من حيث هو كذلك فإنما يفترض منه حدّ واحد إن افترض وهو ما يليه وفي كلّ امتداد محصل جهتان وهما طرفان ، وعلى أن الجهات التي في الطبع فوق وسفل وهما اثنتان فالتحدّد إذن (أيضاً) إما أن يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحداً وإما أن يقع بجسمين و

(١) قوله « ثم من المحال » قبل الغرض في البرهان لا بد من تهديد مقدّمة وهي ان الجهتين المختلفتين الحقيقيتين جهتان متعینتان بالطبع متقابلتان بالطبع ، اما انهما متعینتان بالطبع فلان ترى ان الاجسام السلفية بعضها يتحرك الى الفوق بالطبع كالنار وبعضها الى السفلى كالارض فلولا ان الفوق والتحت جهتان حقيقيتان متمايزتان بسبب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجّها الى أحدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع ، واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة من الآخر بالطبع ، وايضاً احدهما ما يلي رأس كل احد بالطبع والاخر ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك أن أحدهما إذا كان في غاية القرب من جسم يكون الآخر في غاية البعد عنه بالضرورة اذا تهديده المقدمة

فنقول : لما كان في الوضع خفاءً ، فلا باس ان يشرح كلام الشيخ اولاً ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما ولا يربأ بالتكرار إن وقع اما كلام الشيخ فهو ان تعدد الجهة الحقيقية و تعين وضعها إما ان يكون في خلاء او ملاء متشابهة اي ملاء لا اختلاف فيه اصلاً في الواقع ، او فيما لا يكون خلاء ولا ملاء متشابهة والاول باطل إذ ليس حد من الخلاء والملاء المتشابهة أولى بان يكون طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابهة فيجب ان يقع تعدد الجهة بشيء خارج عن الخلاء و الملاء المتشابهة ولا محالة يكون جسماً أو جسمانياً لان الجهة ذات وضع و تعين ذات الوضع لا يكون الا بدئى الوضع ، و ايّاً ما كان فتعدد الجهة انما يكون بجسم ، وهو اما ان يكون جسماً واحداً من حيث انه واحد اولاً ويكون جسماً واحداً من حيث انه واحد ، لا سبيل الى الاول لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية اثنتان والجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محدد الجهة لم يتعدد به من حيث هو كذلك الاجهة واحدة والمطلوب تعدد الجهتين فالتعدد إذن لا يكون بجسم واحد من حيث انه واحد ذلك اما بان لا يكون جسماً واحداً بل جسمين او يكون جسماً واحداً لا من حيث انه واحد لاجاز ان يكون التعدد بجسمين فانه لو تعدد الجهتان بجسمين فاما ان يكون أحدهما محيطاً بالآخر او يكونان متباينين وهما باطلان :

اما الاول فلان الجهتين لو تعددتا بجسمين احدهما محيط بالآخر حتى يكون تعدد إحدى الجهتين بالمحيط والآخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمرکز لان الجهة الاخرى في غاية البعد عن الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا في المركز فحينئذ يكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تعدد إحدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد ببركزه فيكون الجسم المحاط واقفاً في التحديد بالمرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يقدر في تحديد جهة البعد واليه اشار بقوله « سواء كان حشوه او خارجاً عنه » فان الضمير في حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجاً عن المحيط بل الى المحاط اي يتعدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجاً عن المحاط

التحدّد بجسمين إيماناً يكون أحدهما محيطاً والآخر محاطاً به أو يكون وضع الجسمين متبايناً، وإذا كان أحدهما محيطاً والآخر محاطاً به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض؛ وذلك لأن المحيط وحده يحدّ دطر في الإمتداد بالقرب الذي يتحدّد به حاطته والبعد الذي يتحدّد به مركزه سواء كان حشوه أو خارجاً عنه خلاه أو ملاء، وإذا كان على الوجه الآخر يتحدّد به جهة القرب وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحدّد به لأن البعد عنه ليس يجب أن يكون محدّدًا واحدًا أمعيًا تامًا لم يكن محيطًا ولم يكن الثاني أولى بأن يقع منه في محاذاة دون أخرى ممكنة إلا لما منع يجب أن يكون له معونة في تقدير (تقرير) الجهة ويكون

فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات فإنه لو كان له دخل في التحديد لكان إذا فرض المركز خارجاً عنه لم يحصل تعدد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون تعدد الجهتين بالجسمين مما بل بأحدهما لامن حيث أنه واحد والمقدر خلافه .

وأما الثاني فالوجهين : أحدهما أن كل جسم يفرض من الجسمين المتباينين أنما يتحدّد به جهة القرب وإما جهة البعد فلا يتعدد بشي، منهما لأن البعد عن أي جسم يفرض منهما ليس محدوداً فإن البعد إذا كان خارجاً عن الجسم فالبعد عنه إلى أين فإن كل حد يفرض أنه غاية البعد فوراً، ذلك البعد أبعد منه بالضرورة بخلاف ما إذا كان البعد في حشو الجسم فإنه حينئذ يكون فيه حد معين هو غاية البعد حتى أن كل حد يفرض وراءه لا يكون أبعد منه بل يكون من جهة القرب و إليه أشار بقوله « مالم يكن محيطاً » وربما يوجه هذا المقام بأن الإبعاد من كل جسم إلى آخر إبعاد لا ينحصر والجسم الآخر ليس بواقع في جميع إبعاده بل في بعضه بعض إبعاده دون بعض والآن لكان محاطاً فلا يتعدد به بعد ذلك الجسم ، والوجه الأول أشد انطباقاً على المتن . لا يقال في التوجهين نظر : أما في الأول فلأنه إن أريد به أن البعد المفروض غير محدود فالإبعاد المفروضة لا يحتاج إلى محدّد ، وإن أريد به البعد الموجود فلا نسلم أنه غير محدود .

أما في الثاني فلأنه إن أريد به أن جميع الإبعاد لا يتعدد بالجسم الآخر فمسلم لكن لا يلزم منه أن الإبعاد الموجودة بينها لا يتعدد بل لا يلزم منه أن جهة السفلى لا يتعدد به وإنما يلزم ذلك لو كانت جهة السفلى جميع الإبعاد من الفوق وهو ممنوع ، وإن أريد به أن بعض الإبعاد لا يتعدد بالجسم الآخر فلا نسلم أن ذلك البعض جهة السفلى لانا نقول : قد عرفت أن جهة الفوق وجهة السفلى متقابلتان حتى أن أي بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب يمتد إلى جهة السفلى وأي بعد أخذ من جهة التحت فهو إلى جهة الفوق وعند هذا اندفع الإشكال قطعاً وما يبين على إيضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء أن كل جسم من الجسمين المتباينين يتعدد بسطحه جهة القرب يكون جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله إلى ما هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء لأن سطحه في نفسه سطح واحد متشابه في جسم واحد متشابه نسبتاً إلى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان في خارجه من بعض الجوانب جسم جاز أن يتوهم في كل جانب جسم يتحرك إلى ذلك الجسم المعدد الحركة القربية منه فإذا فرضنا جسماً يتحرك إلى ذلك الجسم من الجانب الذي لا يلي الجسم الآخر فهذه الحركة حركة مستقيمة إلى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة إلى جهة لا يكون إلا من مقابلها ضرورة أن الحركة إلى

جسمانياً. أو يدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن اليقين أن تقدير (تقرير) الجبهة وتحديداتها إنما يتم بجسم واحد لكن ليس [لأنه] تلى طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديدتين متقابلين و ما لم يكن الجسم محيطاً يتحدد به القرب [و] لم يتحدد به ما يقابله (٥).

تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب أن نقول: قد ثبت أن الجبهة ذات وضع فالجبهتان المعينتان بالطبع يكون تعيين وضعهما إما في شيء متشابه خلاء كان أو ملاء أو في شيء مختلف والأول محال: لعدم أولوية بعض الحدود المفروضة فيه بأن يكون

فوق لا تكون إلا من تحت و بالعكس ، و أيضاً لو حدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قريباً منه وجب أن يكون كل قريب منه من أي جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة الأخرى كل بعد منه فإن تعدد جميع أبعاد الجسم كان محيطاً به و إن لم يتحدد به بل به و بالأجسام الأخرى فتلك الأجسام إن لم يكن واقعة في أبعاد متساوية من الجسم الأول فجهات مختلفة بالنوع في مقابلة جهة واحدة بالنوع و أنه محال ، و إن كانت واقعة في أبعاد متساوية فجهة البعد عن الجسم الأول جهة واحدة بالنوع و تلك الأجسام كجسم واحد محيط بالجسم الأول فيكون تعدد الجهتين على سبيل محيط و مركز لكن الجسم الواقع في المركز داخل في الأخر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين .

الوجه الثاني أن لكل واحد من الجهتين جهات لا تنهاى و الجسم الأخر البين لا يسكن أن يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع إمكان وقوعه في الجهة الأخرى و ذلك لا بد له من مخصص مؤثر في التحديد فيكون جسماً واقفاً في بعض جهات الجسمين الأولين فإن كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الأولين لزم الدور و إلا تسلسل فتعين أن يكون المحدد جسماً واحداً لا من حيث أنه واحد لكن لامطلقاً بل من حيث الإحاطة لأن جهة القرب يتحدد به ، و أما جهة البعد فلا يمكن أن يتحدد بما يكون خارجاً عنه لأن البعد عنه لا يكون محدداً حينئذ بل لا بد من أن يكون داخل فيه و هو المركز فيكون المحدد محيطاً كريباً و هو المطلوب . فان قلت: لأحاجة إلى هذه التقسيمات بل أكثر هذه المقدمات مستدركة إذ يكفي أن يقال الجهة لما كان طرف الامتداد فتحدوها ما أن يكون في جسم أو جسماني لأن تعيين ذى الوضع لا يكون إلا بدنى الوضع ولا بد أن ينتهى إلى الجسم لكن كل جسم يفرض أن يكون معدداً فلا شك أنه يتحدد به جهة القرب فيجب أن يتحدد به جهة البعد لأنه لأن تعدد جهة البعد بغيره محال إذ البعد عنه غير محدود و الجسم الواحد إذا حدد جهتين لم يعدد كيف ما اتفق بل من جهة الإحاطة فعينئذ يتحدد بسطحه جهة القرب و بمركزه جهة البعد و هو المطلوب . فنقول: لا شك أن هذا محصل البرهان و خلاصته إلا أن الشيخ إنما زاد التقسيم الأول و هو أن تحدد الجهة إما في شيء متشابه أو في غيره لأنه أراد إثبات محدود الجهات على تقدير تنهاى الأبعاد و على تقدير لا تنهايتها فإنه لما أشار الناس إلى الجهات الحقيقية و هى لا يتبدل علمنا أنها جهات موجودة فهذه الجهات لا بد أن يتعين وضعها فتعين وضعها إما في جسم غير متناه أو متناه لا سبيل إلى الأول أي أن جوزنا وجود ملاء متشابه غير متناه

جهة من ساورها ، ولكون الحدود فيهما بالفرض ، وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب . فاذن الثاني حق وهو أن يكون ذلك التعيين بشيء مختلف خارج مما يشابه ذلك الشيء ، لامحالة يكون جسماً أو جسمانياً لوجوب كونه ذا وضع فهو إما جسم واحد يحدّ الجهتين معاً أو جسمان يحدّ كل واحد منهما كل واحدة منهما ، والجسم الواحد يكون محدّداً إما من حيث هو واحد أو لامن حيث هو واحد فهذه أقسام ثلاثة أما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن أن يكون محدّداً لأن كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مرّ وكذلك اللتان بالطبع فإتسهما أيضاً طرفا الإمتداد فالمتحدّ يجب أن يحدّد جهتين معاً والجسم الواحد من حيث هو واحد إن

لا يجوز تعدد الجهتين فيه و لهذا فرض أيضاً تعدد الجهتين في الغلا . مع انه تبين استحالة فقد به بذلك على ان اثبات محدّد الجهات لا يتوقف على تناهى الابعاد وعلى استحالة الغلا ، وانما زاد التقسيم الثانى و هو تقسيم الحدود الى جسم واحد وجسمين دفماً لما سبق الى الاوهام العامية من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض أيضاً سطح مستو هو تحت . هذا ما يتعلق بالمتن .

و أما الشرح فقولهُ « والجهتان الميعنتان بالطبع يكون تعيين وضمهما » أى تعدد الجهتين و هو تعيين وضمها « اما فى شىء ، متشابه غلا . كان أو ملام ، اوفى شىء ، مختلف » وهذا يومه انه ليس على معاذاة كلام الشيخ لان قوله « متشابه » صفة لملام ، فالملام المتشابه قسم والاخر قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسماً واحداً لكن الغلا ، أيضاً لما كان متشابهاً لان اليراد منه البعد المغطورو الدليل على استحالة الحدود بما مشتركاً صار قسماً واحداً وهو محال لثلاثة أوجه : أحدها أن بعض حدود التشابه ليس أولى بأن يكون جهة من ساورها ، وقد أشار هيئنا اشارة لطيفة الى أن قول الشيخ بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى . فيه الاستدراك لان أى جهة من الجهتين يفرض وان كان مخالفة لجهة اخرى بالطبع الا ان الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف بل اولم يكن الاجهة واحدة لا يجوز أن يتجرد بالمتشابه لان بعض حدوده ليس أولى بان يكون تلك الجهة مطلوبة لبيض الاجسام دون بعض من غيره لكن قوله « المفروضة » أيضاً مستدرك لعدم توقف هذا الوجه عليه .

وتانيها ان الحدود فى الغلا ، والملا ، المتشابه بحسب الفرض لاننا لا نغنى بالمتشابه الا مالا اختلاف فيه فى الواقع اصلا والجهتان المطلوب تعددهما بحسب الطبع ، و يمكن ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود فيهما غير موجودة فى نفس الامر وكلامنا فى الجهات الوجودية .

وتالثها ان الحدود فيهما غير متناهية والجهتان الميعنتان ليستا الا اثنتين فقوله « وكون الجهتين بالطبع اثنتين » تفسير لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستئانة باحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود النير المتناهية فرضية أو متشابهة فلا يكون الجهتان الميعنتان منها و الا فلا امتناع فى أن يكون الاثنتان من الحدود والنير المتناهية و حيثئذ يكون هذا الوجه مستدركاً ، ولما بطل أن يكون تعدد الجهة فى شىء ، متشابه تعيين أن يكون لشىء ، مختلف وذلك الشىء . لا بد أن يكون جسماً أو جسمانياً .

حدّد ما يليه بالقرب فلا يمكن أن يحدّد ما يقابله لأن البعد عنه ليس بمحدد . وإذ بطل هذا القسم بقى أن يكون المحدّد إمّا جسماً واحداً لامن حيث هو واحد وإمّا جسمين . ثمّ نقول : وهذا الثاني أيضا باطل لأنّ التحديد بجسمين لا يخلو إمّا أن يكون على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر أو على سبيل المباينة الأوّل يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لأنّ المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين ^(١) بالقرب الذي يتحدّد بإحاطته والبعد الذي يتحدّد بأبعد حدّ من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع إلى ما كان المحدّد جسماً واحداً لامن حيث هو واحد ، وأمّا القسم الآخر وهو أن يكون بالمباينة فإنّه باطل لوجهين ^(٢) أحدهما أن كلّ واحد من الجسمين لا يتحدّد به

لا يقال : ان اريد بمحدد الوجه فاعلمها فلا نسلم انه لابد أن يكون جسماً أو جسمانيا الجواز أن يكون مفارقا ، وان اريد به قابلا فمحدد الجهتين الطبيعيين لا يكون واحدا ضرورة أن المركب لا يقوم بالمحدد . لانا نقول : المراد به ما يتعين به وضع الجهة ، و من البين ان تعين الوضع لا يكون الا بنى الوضع . وكان الشيخ وكذا الشارح نيه على هذا المعنى بان وضع تعين وضع الجهة مقام تحدها فى مورد القسمة . قوله وأمّا الجسم الواحد من حيث هو واحد . لا يمكن تعدد الجهتين بجسم واحد من حيث انه واحد لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتحدد به الا جهة واحدة ضرورة انه لو تعدد به الجهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف ، وأما ان لكل امتداد طرفين وكذلك اللتان بالطبع . قوله وقاله المحدد يجب ان يحدد جهتين معاً مستدرك لانا فرضنا تعدد الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسماً واحداً بالفرض ، وهذا الاستدراك لا يوجد فى كلام الشيخ لان كلامه ليس فى تعدد الجهتين بل فى تعدد جهة . و اذا قيل ينتع تعدد الجهة بجسم واحد من حيث أنه واحد لان لكل امتداد طرفين بل الجهتان بالطبع فوق و اسفل ولا يتعدد بالجسم الواحد من حيث هو واحد جهتان بل جهة واحدة . انتظم الكلام من غير استدراك ، و اما الشارح فلما فرض الكلام فى محدّد الجهتين كانت تلك المقدمات زائدة قطعاً ، وهيها استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة القرب فانه يكفى أن يقال الجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محدداً لا يتعدد به الا جهة واحدة و اما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك وان كان كذلك فى نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف عليه . م

(١) قوله « لان المحيط كاف فى تحديد امتدادين » الاولى ان يقال فى تحديد طرفي الامتداد كما هو فى المتن ولعله جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين امتدادين . م
(٢) قوله « فباطل لوجهين » تقرير الوجه الاول ان جهة القرب يتحدد لكل من الجسمين وجهة اليمد لا يتعدد بشئ . منهما فالجهتان لا يتحددان بهما جميعاً والمفروض خلافه فقوله « فأذن لا يتعدد الجهتان مما بكل واحد منهما » الصواب فيه ان يقال لا يتحدد الجهتان بهما جميعاً لان المفروض تعدد الجهتين بالجسمين و تعدد الجهتين بكل واحد منهما لا ينافيه ، و اما ان المحدد يجب ان يحدّد

إلا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فإذن لا يتحدد الجهتان معاً بكل واحد منهما وقلنا إن المحدد يجب أن يحدد جهتين معا ، و الثاني أن لكل واحد منهما جهات لا تنتهي بحسب فرض (الفرض) الامتدادات الخارجة منه ، ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الأبعاد الممكنة ليس بأولى من وقوعه في جهة أخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فإن الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل و إن امتنع فلما منع مؤثر في التحديد وهو أيضا يجب أن يكون جسمانياً ذا وضع ، والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فإن عكس هذين صار دوراً و إلا فتسلسل ، ولما بطل هذا القسم ثبت أن تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على أي وجه اتفق بل من حيث الإحاطة و هي الحال الموجبة لتحديدتين متقابلين كما مر فإذن محدّد

جهتين مما فأنما يثبت لو امتنع تحدد الجهتين بجسمين فكيف صار مقدمة فيه . على ان الدليل بدونها تام كما قرناه .

و اما تقرير الوجه الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين جهاتا و ابعاداً و وقوع الجسم الاخر منه في بعض الجهات و على بعض الابعاد ليس بأولى من وقوعه في الجهة الاخرى و على البعد الاخر فلا يكون وقوعه في الجهة المفروضة و على البعد المعين الا لمانع منع وقوعه في الجهة الاخرى و على البعد الاخر فيكون المانع مؤثراً في التحديد و تعيين وضع الجهة فالشيء انما يؤثر في تعيين الوضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبته الى ايقاعه في جميع الجهات والابعاد على السواء و حينئذ يكون وقوعه في بعض جهات الجسمين و على بعض ابعادهما ان كان بينهما تسلسل . و هناك نقضان : اجمالى وتفصيلى .

أما اجمالى فهو انه ينتقض بالمحدد فان وقوعه على بعد من المركز دون سائر الابعاد بان يكون نصف قطره أطول أو أقصر ليس بأولى من وقوعه على بعد آخر مع أن ذلك ليس لمانع . و أما التفصيلى فهو أنا لا نسلم أن وقوع الجسم الاخر في بعض الجهات و على بعض الابعاد ليس بأولى من وقوعه في الجهة الاخرى و على البعد الاخر و لم لا يجوز أن يكون له صورة توفيقية تقتضى تخصصه بجهة معينة و بعد معين ، او مادة لا تستمد الا للحصول في تلك الجهة و على ذلك البعد .

الجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى بطبيعته او بمادته بعدا معينا امكن حصوله في الابعاد المتساوية لذلك البعد بالنظر الى طبيعته و ذاته فيكون ممكن الحصول في سائر جهات الجسم الاول بالضرورة فالسؤال ان لا يردان على الشيخ لاختصاصه على تسوية النسبة في سائر الجهات . بل على الشارح حيث ضم مع الجهات الابعاد . على انه امر زايد في البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان . م

الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذوات الجهات .

﴿إشارة﴾

﴿كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدّ الجهة له لآبه لأنه قد يفارقه ويرجع إليه وهو في الحالتين زوجة فيجب أن يكون تحدّد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره [وهو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط فذلك الجسم له تقدّم ما في رتبة الوجود على هذا بعلة أو على ضرب آخر] .

يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة^(١) على عدد الجهات ، و بيان تقدّمه على

(١) قوله « يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة » المطلوب في هذا الفصل امران احدهما امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات ، والاخر تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة .

اما بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي فلاشك أن مفارقتة بالقسر ويكون من جهة ومماودته اليه بالطبع ويكون الى جهة فلا بد أن يكون موضعه الطبيعي يلي جهة حتى اذا فارقه يكون متحركا من تلك الجهة و اذا عاوده يكون متحركا اليها ، والجهة التي موضعه الطبيعي واقع بقربها يمتنع ان يتحدّد بذلك الجسم المفارق عنه المماود إليه لان موضعه الطبيعي واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلًا فيه أو لم يكن ولو كان تحدّد الجهة بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقتة . وليس كذلك ، و ايضا لو تحدّدت الجهة به لكان حركته مع الجهة لاليها . فقد ثبت ان ما من شأنه ان يفارق موضعه يمتنع أن يكون محدد الجهة و ينعكس إلى ان محدد الجهة يمتنع عليه أن يفارق موضعه وكل ما يمتنع عليه أن يفارق موضعه يمتنع عليه الحركة المستقيمة و هو المطلوب الاول فقوله « يكون موضعه الطبيعي واقما ما يلي جهة حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه متحرك من تلك الجهة لاننا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة والى جهة » وقوله « فيجب ان يكون تحدّد جهة موضعه الطبيعي » لامتني لاضافة الجهة الى الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما فسرناه .

و اما المطلوب الثاني فيبانه ان محدد الجهة يتقدم على الجهة و الجسم الذي من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي و مماودته ايس بمقدم على الجهة لانه لا يتصور ان تكون من شأنه الحركة إلى الموضع الطبيعي أو عنه والجهة لم يوجد بعد . فان قلت : اللازم منه ليس إلا أن الجسم من حيث انه متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه أن لا يكون متقدما عليها بالذات . فنقول : اللازم هو المطلوب و ما ليس بلازم ليس بمطلوب اذا المطلوب هو ان محدد الجهات متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لامن حيث الذات بل من حيث شأنها الحركة ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شأنه الحركة ليس متقدما على الجهة و اذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو إما متأخر عن الجهة أو معها و إياها كان يكون محدد الجهة متقدما عليه .

على الأجسام التي تجوز الحركة المستقيمة عليها . و تقريره أن كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو إما أن لا يكون من شأنه مفارقة موضعه و معاودته إليه و إما أن يكون من شأنه ذلك ، والأول هو الذي لا تجوز الحركة الأينية عليه ، و الثاني هو الذي تجوز عليه و يكون مفارقة موضعه بالقسر و معاودته إليه بالطبع و يكون هو في الحالتين ذاجهة يتحرك فيها الاحالة ، و مثل هذا الجسم لا يجوز أن يتحدّ به جهة موضعه الطبيعي لأنّ جهته متحدّدة عند وجوده و عند لا وجوده ، بل تكون متحدّدة لأجله حتى يصحّ منه أن يخرج عنه مفارقا و يطلبه معاودا و يجب أن يكون ذلك التحدّد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علّة لجهة هذا الجسم [الذي يفارق الموضع و يعاوده] و هذا الجسم لا يمكن أن يوجد متقدّما على الجهة لأنّه لا يتصور أن يكون متحرّكا في جهة حالي المفارقة و المعاودة و الجهة لم توجد بعد فهو إما متأخّر عن الجهة و إما مع الجهة معيّنة امتناع الإيفكك عنها فإنّ الجسم الذي هو علّة الجهة متقدّم على هذا الجسم لأنّه متقدّم على ما يتقدّمه أو على ما يتأخّر عنه ما هو معه (ما لا يتأخّر عنه مما هو معه) أعنى الجهة و المتقدّم على المتقدّم متقدّم ، و على المعرّ أيضا كما مرّ بيانه في بيان أنّ الصورة ليست علّة للهيولى فهو متقدّم على الإطلاق بضرب من التقدّم و إما بالعلّية أو بالطبع و هذا ما في الكتاب ، و ظهر منه أنّ الجسم المحدّد للجهات لا يجوز أن يفارق موضعه فلا يصحّ منه الحركة الأينية . فإن قيل : ^(١) لوقال الشيخ محدّد الجهات لا

(١) قوله « فان قيل » عسى قائل ان يقول ان للشيخ في هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات و تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة و هما اصلان من غير تقييد الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي أو إليه بان يقال أما أن محدد الجهات يتمتع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة فلو كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة متعددة له لابه ، و أما تقدمه على الاجسام المستقيمة الحركة فلان محدد الجهات يتقدم على الجهة و الجسم الذي من شأنه الحركة المستقيمة يتمتع أن يتقدم عليها فما فائدة تقييد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي . و الجواب ان الفائدة في ذلك التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقا فان برهان تناهي الابداد كاف لذلك بل لتحديد الجهات التمايزة بالطبع و الجهات انما تمايزت بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها و يهرب عن بعض والبعض الاخر بالعكس فان الاجسام الخفيفة لما تحركت بالطبع إلى فوق و الاجسام الثقيلة تحركت بالطبع إلى تحت فلو لم يكن فوق و تحت جهتين تمايزتين بالطبع لما كان كذلك فلنستحتاج إلى اثبات المحدد الا لتحديد الجهات التمايزة بالطبع و تمايزها ليس الا بتمايز المواضع الطبيعية للاجسام و لهذا قلنا ان ههنا

يجوز عليه الحركة الأينية لأنّها تستدعي جهة والجهة إنما تتحدّد به . لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بأن تكون من الموضع الطبيعي وإليه . قلنا : إن الجهات لا تمايز إلاّ يكون بعضها طبيعياً لبعض الأجسام و بعضها غير طبيعيّ والحاجة إلى إثبات المحدّد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لإثباتها كيف كان و إلاّ لكان البرهان على تناهي الإمتدادات كافياً في إثبات الجهات التي هي مقاطع الإمتدادات ، و أيضاً لهذا السبب خصّ ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عمّا بالفرض .

و اعلم أن تقدّم محدّد الجهات على ذوات الجهة^(١) يجوز أن يكون بالعلية لامن حيث كون ذوات الجهات أجساماً فإنّ الجسم لا يجوز أن يكون علّة فاعلية لجسم آخر كما سيبيح ، بيانه ، بل من حيث ذوات جهات أعني تكون علّة لهذا البوصف اللازم لها ، ويجوز أن يكون بالطبع فإنّ رفع المحدّد من حيث هو محدّد يوجب رفع ذوات

جهتين متمايزين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد من محدّد يحددهما و فعنا النظر عن الجهات المتبررة بالفرض . هكذا وجهه بعض الفصلاء . وفيه نظر لان الكلام هيئنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات ، وتقدم محدّد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة . ولاشك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات ، و الكلام في تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى مقدم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين فابراهه هيئنا غير مناسب ، انما المناسب ابراده في مسألة اثبات محدّد الجهات كما ذكرنا .

والاولى ان يوجه الكلام في هذا المقام بان الفائدة من تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي اواليه هي التنبية على كيفية تقدم محدّد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما من حيث يتمايز الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لامن حيث ذاته على ذواتها و لهذا ذكر بعد ذلك أن المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة . م

(١) قوله « و اعلم ان تقدم محدّد الجهات على ذوات الجهة » للشيخ في هذا الفصل تردد ان احدهما في تقدم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة هل هو بالعلية أو بضرآ آخر ، والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة او معه فاراد البحث عن الترددتين .

اما التردد الاول فوجهه ان تقدم محدّد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظاهر ، وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهات من حيث انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المملول بارتفاع العلة ، و رفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ، و رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد ، ولا نعني بالتقدم الطبيعي الاكون المتقدم

الجهة من حيث ارتفاع الجهة ، و رفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد و لهذا لم يجزم الشيخ ههنا بأحد القسمين ، و أيضا لم يذكر الشيخ أن وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الأجسام ذوات الجهة هل يجوز أن يكون متقدما عليه أم لا ، و ذكر الفاضل الشارح أن الأليق بما ذكره في النمط السادس في بيان أن الحاروي ليس علة للمحوى أنه لا يجوز ذلك لأن عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فإن تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء أيضا عنه والمتأخر عن الشيء ممكن معه فإذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتمنا بغيره وهو محال .

﴿ تذنيب ﴾

﴿ فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات ^(١) إما على الإطلاق محيطا ليس

ببحث يوجب رفعه رفع التأخر من غير عكس . فان قلت : المحدد ان كفى في تعديده هذا الوصف وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه عليه الا بالعلية ، و ان لم يكف فيه لم يكن تقدمه الا بالطبع . فنقول : لعل التردد في الكفاية .

و اما التردد الثاني فاشار إليه بقوله « و ايضا لم يذكر الشيخ » وهو ليس وجها آخر لتشكيك الشيخ في التقدم بل كلاما آخرأ في البحث في التردد ، والثاني على طريقة الرياضيين انهم كثير اما لما حاولوا ايراد كلام بمدكلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا ونقول ايضا . وقال الامام : هذا التردد لا وجه له بل الاليق بما ذكره في النمط السادس الجزم بامتناع تقدم الجهة على الاجسام من حيث انها ذوات الجهات لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذوات الجهة من حيث أنها ذوات الجهة فان تأخر وجود ذوات الجهة من حيث أنها ذوات الجهة تأخر عدم الخلاء عنها والتأخر عن الشيء ممكن معه ضرورة أنه إذا تأخر وجوبه عن وجوب الشيء لم يكن حاله معه إلا الامكان فيكون الخلاء ممكنا في ذاته ممتمنا بغيره وانه محال . وهذا الصوح لا ممتنع تقدم معدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة لتأخر عدم الخلاء حينئذ عن المحدد تأخره عن الجهة والشبهة إنما هي في عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان ازم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء وجود ذوات الجهة غاية ما في الباب أن وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم أن يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة . على أن الصواب الجزم بتقديم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث أنها ذوات الجهة ضرورة أن كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والوقوف عليه متقدما قطعا . م

(١) قوله « فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات » قد ظهر من الدرس السابق أن محدد الجهات لا يكون له موضع يفارقه ويعاوده ، وذلك اما بان لا يكون له موضع اصلا فهو محيط على

له موضع يكون فيه و إن كان له وضع بالقياس إلى غيره [أ] و إن كان ليس محيطاً على الإطلاق فيكون له موضع لا يفارق) ❖ .

يريد أن يذنب إثبات محدّد الجهات و كونه غير ذي جهة ببيان سائر أحواله .
فقول في تقريره : الموضع و المكان اسمان مترادفان و هما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان و يماسّه بذلك السطح ، و الوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كمارس ، و المراد ههنا ما هو إحدى المقولات و هو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض و إلى أشياء ذات الوضع غير ذلك الجسم إمّا خارجه عنه أو داخله فيه كالقيام فإنّه هيئة عارضة للإنسان بحسب انتصابه و هو نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، و بحسب كون رأسه من فوق و رجله من تحت و هو نسبة أجزائه إلى الأشياء الخارجة عنه و لولا هذا الإعتبار لكان الإبتكاس أيضاً قيماً . و إذا تقرّر هذا فنقول :
الأجسام تنقسم إلى محيط على الإطلاق غير محاط و إلى ما عداه ممّا هو محاط و ظاهر ممّا ذكرنا أنّ القسم الأوّل لا موضع له أصلاً و له وضع ولكن بحسب نسب بعض أجزائه إلى بعض و بحسب الأشياء الداخلة فيه ، و أمّا بحسب الأشياء الخارجة عنه فلا ، و أمّا القسم الثاني فله الموضع و الوضع بالإعتبارات جميعاً ، و إذ تبيّن هذا و قد تبيّن فيما مرّ أنّ محدّد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو إمّا أن يكون محيطاً على الإطلاق و يكون حكمه في الموضع و الوضع ما ذكرناه ، و إمّا أن يكون محيطاً لاعلى

الإطلاق و إن كان له وضع بالقياس إلى غيره ، و إمّا أن يكون له موضع لكن لا يفارقه و هو ليس محيطاً على الإطلاق ، و لما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بالفاء ، و أمّا تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان فتعريف الشيء بنفسه ، و الأولى أن يقال مكان الجسم سطح باطن لجسم محيط بذلك الجسم ، و أمّا قوله « الأجسام تنقسم إلى محيط على الإطلاق غير محاط و إلى ما عداه ممّا هو محيط » فان عني بقوله « إلى ما عداه » ما هو محاط مع أنه محيط لم ينحصر القسمة لجواز أن يكون الجسم محاطاً غير محيط ، و إن عني به ما هو محاط فقط لم يصح قوله « و أمّا القسم الثاني فله الوضع و الموضع بالاعتبارات جميعاً » لان المحاط إذا لم يكن محيطاً لم يكن له وضع بالقياس إلى الأمور الداخلة اللهم إلا أن يجمل القسم الأجسام المحيطة أو يشترط في هذا الحكم شرطاً لإحاطة . م

الإطلاق بل محيطاً بذوات الجهة و محاطاً بغيره و يكون لا محالة له موضع و وضع
إلا أنه يجب أن يفارق موضعه لأننا بيننا أن المحدد لا يجوز أن يفارق موضعه و يعاوده .
قوله :

❖ (و لعله لا يكون المحدد الأول إلا القسم الأول ^(١) فإن كان للقسم الثاني
وجود يتحدّد بالأول موضعه فيتحدّد به موضع الثاني و وضعه ثم يتحدّد بعد ذلك
جهات الحركات المستقيمة) ❖ .

معناه لعل الأمر في نفسه هو أن المحدد الأول لا يكون إلا المحيط المطلق ،
ثم إن كان للقسم الثاني وجود محاط بالأول يتحدّد موضعه به أي إن كان محدّد
محيط بما بعده و محاط بما يتحدّد به فيجب أن يتحدّد بالأول موضع هذا الثاني
و وضعه ثم يتحدّد بالثاني جهات الحركات المستقيمة ، وقد بني الأمر على التشكيك
لأن غرضه تحديد الجهات كيف كان و هو حاصل على تقدير أن يكون المحدد شيئاً
واحداً و على تقدير أن يكون شيئين أحدهما قبل الآخر و محيط به و إن كان الحق
في نفسه هو أن المحدد الأول الذي لم يتحدّد جهة قبله يجب أن يكون محيطاً على

(١) قوله > لعله لا يكون المحدد الأول إلا القسم الأول > لاشك أن البرهان مادلت إلا على
أن تعدد الجهتين بجسم واحد يتحدّد بمحيطه جهة و بمركزه جهة أخرى ففأية ما في ذلك أن المحدد
لا بد أن يكون محيطاً و أما أنه يكون محيطاً على الإطلاق فغير لازم فاحتمل أن يكون محيطاً مطلقاً
وأن لا يكون بل محاطاً ، و أيضاً اللازم من الفصل الثاني هو أن المحدد يمتنع أن يكون له مكان
يفارقه و لم يلزم منه أن لا يكون له مكان أصلاً فجاز أن يكون له مكان و أن لا يكون فلنذا تردد
الشيخ ، و قال الشارح و إنما لم يتحقق أحد القسمين و بني الأمر على الاحتمال لان غرضه تحديد
الجهات و هو حاصل على تقدير أن يكون المحدد شيئاً واحداً و على تقدير أن يكون شيئين أحدهما
محيط بالآخر .

و أقول : التشكيك ليس في أن المحدد شيء واحد أو شيئين بل في أنه محيط على الإطلاق أو
غيره ، فالصواب أن يقول : إن الغرض تحديد الجهات الطبيعية و هو حاصل سواء كان المحدد محيطاً
أو محاطاً ، و اعترض أيضاً بأنه قد أحال في البرهان أن يكون تعدد الجهتين بجسمين يكون أحدهما
محيطاً بالآخر فكيف جوزيهما . و واجب بان ما سبق هو أنه لا يجوز أن يكون جسمان أحدهما محيط
بالآخر و يتحدد إحدى الجهتين بالمحيط و الأخرى بالمحاط ، و أما هيئتها فالمراد بتعدد الجهتين بكل
من المحيط و المحاط فأين أحدهما عن الآخر . و أنت تعلم أن التردد ليس إلا بين القسمين و هما
أن المحدد محيط على الإطلاق و أنه محاط لأنه محيط على الإطلاق و أنه كل واحد من المحيط و
المحاط . فان قلت : الشيخ لم يتشكك في أن محدود الجهات هو المحيط على الإطلاق
أو غيره بل تشككه في أن المحدد الأول هو المحيط على الإطلاق أو غيره فما الفائدة في تقييده

الإطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لأن المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه إلى غيره فإن محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز أن يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به ، و أما بعد تحدد موضعه فيجوز أن يصير محدداً لموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد بالأول بل يجب أن يكون قبله محدد آخر فإن المحدد الأول هو المحيط المطلق ، ولما كان الشيخ غير محتاج إلى هذا البيان لم يصرح به ، وإنما قيد وجود القسم الثاني في قوله « فإن كان للقسم الثاني وجود » بقوله « يتحدد بالأول موضعه » تنبهاً على أن وجوده لا يكون إلا كذلك ، وكرر هذا المعنى بقوله « فيتحدد به موضع الثاني » لأنه تالي المتصلة التي أولها فإن كان ، و أما المراد بقوله « و وضعه » فيحتمل أن يكون اللوضع الذي هو المقولة لأن وضع الثاني بحسب الأشياء الخارجة عنه إنما يتحدد بالأول ، ويحتمل أن يكون بمعنى التعيين لقبول الإشارة فإن هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع إلا بحصوله في الموضع .

بالاول . فنقول : الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلاً ، و اما الشارح فقد فسّر الاول بأنه الذي لم يتحدد جهة قبله حتى يفرج المحاط الداخل في تحديد الجهة حشواً فإنه إذا كان محيطان بالجسام ذات الجهة وقد فرضنا تعدد الجهات بالمحيط كان المحاط أيضاً يتحدد به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول الا ما يتحدد به الجهات بالذات فتشككك ليس الا في ان محدد جهات الحركات المستقيمة محاط أو محيط على الإطلاق . ثم ان الشيخ لما قال « لعل المحدد الاول هو القسم الاول » ولم يقل هو القسم الثاني فقد عرض بأن الحق أن المحدد الاول هو القسم الاول . قال الشارح : وذلك لان المحدد الاول لو كان محاطاً لاحتاج في تحدد موضعه إلى غيره لان محدد موضعه متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج إلى آخر قبله فلا يكون هو المحدد الاول . وفيه نظر لان الكلام في محدد الجهة لاني محدد الموضع ، ومحدد الموضع لا يجب أن يكون محدد الجهات الحركات المستقيمة . والاولى أن يقال : جهة الفوق يمتنع أن يكون وراءها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع عند الإشارة إليه والإشارة لا بد لها من جهة يمتد فيها وتلك الجهة لا يكون الاجهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فما فرضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق وأما جهة التحت فاذا نفذ الإشارة منها لا يكون إلى جهة التحت بل إلى جهة الفوق . قال الامام : سبب التردد هو ان الذي يمكن أن يقول عليه في بيان أن محدد الجهات هو الفلك الاول ان تقول إنا لو قدرنا وجوده من غير أن يحصل في حشوه ساير الافلاك فإنه يحصل به وحده طرفاً القرب والبعد عنه فاذا كان وحده كافياً في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو . وهذا ظاهر الفساد ؛ لانه لا يلزم من أن يكفي الفلك الاول في تحديد الجهتين على تقدير عدم الثاني أن لا يكون الثاني محدداً على تقدير وجوده ، وما نقله الشارح من دخول المحاط في التحديد بالعرض على ما مر فهو

وقال الفاضل الشارح : سبب التشكيك أنّ الحجّة على كون المحدّد هو المحيط الأوّل هي أنّه كافٍ في تحصيل جهتي القرب و البعد و دخول المحيط في التحديد يكون بالعرض على مامرّ و عليه شكّان : أوّلهما أنّ هذا يستقيم لو كان الأوّل متقدّماً على الثاني حتّى يقال إذا اجتمع للجبهة علّتان مستقلّتان بالعلية و إحديهما أقدم فإنّها تكون مستندة إلى ماهي أقدم لكن الشيخ سيبيّتن في النمط السادس أنّ الحاوي ليس بأقدم من محوويه و إلا لكان الخلاء ممكناً لذاته فإن لا يكون الحاوي أولى بالتحديد من المحويّ ، و ثانيهما أنّ المحيط كالفلك الأعظم على تقدير تقدّمه في الوجود لا يكون محدّداً لجهات العناصر لأنّ النار مثلاً إمّا أن تطلب مقعر الفلك الأعظم أو مقعر فلك القمر و الأوّل باطل و إلا لكانت النار في حيزها أبداً بالقسر ، و الثاني يقتضي أنّ يكون فلك القمر هو المحدّد لمقعره الذي تطلبه النار . قال : و لأجل هذين الشكّين تشكّك الشيخ في كلامه ، و لولا الشكّ الثاني لكان استناد التحديد إلى المحيط المطلق أولى لالكونه أقدم بل لكونه أعظم و أقوى و لأجل ذلك ذهب إليه الشيخ و أمّا أنا فلقوّة هذا الشكّ لم أحكم بتلك الأولوية .

نقل غير مطابق ومع ذلك غير مستقيم لان مامرّ فيما فرض تحدد الجهتين به محيط و محاط و هيئنا لم يفرض تحدد الجهتين الا بالمحيط فمن اين يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحيط في التحديد بالعرض ، ثمّ قال و لكن لقايل أن يقول : هذا الكلام إنما يستقيم لو كان الفلك الاول مقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال : انه متى اجتمع على الممول الواحد علّتان مستقلّتان بالعلية فاذا كان احديهما أقدم من الاخرى وجب استناد الممول الى الاقدم فقط ، أقول : من الظاهر أن المراد من قوله « متى اجتمع على الممول الواحد » ليس اجتماع علّتين مستقلّتين معاً على ممول واحد فإنه محال بل المراد أنه اذا كان للجبهة امران يمكن أن يكون كل منهما علة مستقلة لها بدلا عن الاخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة لتعدد الجهات واحتمل أن يكون الثاني علة مستقلة استند تحدد الجهات الى الاول لانه اقدم ، ثم قوله « هذا الكلام » إما إشارة الى المدعى وهو ان محدد الجهات الفلك الاول ، واما إشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال لان الفلك الاول كاف في تحديد الجهتين سواء كان متقدماً على الثاني أولا لان جهة القرب يتحدد بحيطه وجهة البعد بمركزه ، وان اشار الى المدعى كما دل عليه ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة و انما يتم لو كان استنزاهه التحدد الى الفلك الاول لكونه أقدم وهو منوع . م

وأقول : وأما وجه تقدّم المحيط^(١) على المحاط فقد مرّ وسيأتي له بيان آخر ،
وأما الشكّ الثاني فليس بوارد : أمّا أولاً فلاّ أنّه يقتضى أن يكون محدّد جهة الهواء
هو النار ومحدّد جهة الماء هو الهواء ، وهذا ممّا لم يقل به قائل ، وأمّا ثانياً فلاّ أنّ العنصر
لا يطلب ماهو الجهة بالطبع بل يطلب ماهو مكانه الطبيعيّ في جهة من الجهات سواء
كان مكانه مشتملاً على حاقّ تلك الجهة كالأرض أو لم يكن كباقي العناصر و لذلك
كانت الجهات بالطبع اثنتين والأمكنة الطبيعيّة أكثر ، وليس يجب من كون فلك القمر
علّة لمقعّره أنّ الذي هو مكان النار أن يكون علّة لتحدّد الفوق فإنّنا على الأصل المذكور
إذا فرضنا متحرّكاً يجتاز على حيز النار و يصعد في فلك القمر نتحكم جزماً بأنّه
ذاهب إلى جهة الفوق ولا تقول إنّّه ذاهب من جهة الفوق إلى ما يقابله فإنّ ليس فلك
القمر هو المحدّد لجهة الفوق ، وأمّا قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق
على الإطلاق فليس المراد أنّّه يطلب أن يكون فوق جميع الأجسام على الإطلاق بل

(١) قوله « أقول أما وجه تقدم المحيط » هذا جواب للشك الاول وتقريره أن المحيط وان لم يتقدم على المحاط في الوجود إلا انه قد مر أنه محتاج اليه في تحديد موضه فيكون متقدما عليه من حيث تحديد الموضوع وسيأتي له بيان آخر في ذيل هذا البحث حيث يبين تقدمه في رتبة الابداع ، وأما الجواب عن الشك الثاني فينبضين : اجمالى وتفصيلى .

امّا النقض الاجمالى فهو انه يقتضى أن يكون محدّد جهة الهواء مقعر النار ومحدّد الماء الهواء لان الهواء اما أن يطلب مقعر الفلك او مقعر النار والاول باطل والالكان بالقصر في موضه الطبيعي دائماً فيتمين الثاني فيكون مقعر النار محدّد الجهة الهواء ولا قائل به ، وأمّا النقض التفصيلى فهو اننا نسلم أن النار اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم أن يكون مقعر فلك القمر محدّداً للجهة غاية ما في الباب أن يكون محدّداً لمكانها الطبيعي لكن لا يلزم من تحديد المكان تعييد الجهة ، ثم إن الدليل على امتناع كون فلك القمر محدّداً للجهة اما على الاصل المذكور وهو أن لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متمايزتان بالطبع اذا فرضنا متحرّكاً يجتاز حيز النار لم يكن متحرّكاً من جهة الفوق بل الى جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محدّداً لجهة الفوق . فان قلت : النار خفيف مطلق وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقعر فلك القمر . اجاب بان اليراد به ليس انه يطلب أن يكون فوق جميع الاجسام بل فون ساير العناصر ولما كان هذا المكان مما يلى جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق على سبيل الاتساع . ونحن نقول : ما ذكره معارض باننا لو فرضنا متحرّكاً يجتاز الفلك الاهظم فاننا نتحكم جزماً بأنه يتحرك الى فوق ولا من فوق و لو استحال هذا الفرض لعدم الشرط وهو القضاء كذلك استحال ذلك الفرض لوجود مانع ، والاولى الاستدلال بامتداد الاشارة على ماضى في الدرس السابق . م

فوق العناصر فقط ، والفاضل الشارح أورد المتن في هذا الموضوع هكذا «فإن كان للقسم الثاني وجود فيتحدّد بالأول موضعه ويتحدّد به موضع الثاني ووضعه ثمّ يتحدّد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة» وفسّره بأنّ المحدد إن كان غير الفلك الأعظم فيتحدّد بالأعظم موضع المحاط الأوّل كفلك الثوابت ويتحدّد به موضع ماتحتة كفلك زحل ثمّ تتحدّد بعد ذلك مواضع الأفلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة ، وذلك يقتضى أن يكون الثاني في قول الشيخ «موضع الثاني» ثالثا في المعنى .
قوله :

«وَيَكُونُ الْأَوَّلُ إِنَّمَا يَخْلُقُ بِهِ أَنْ يَكُونَ مُتَقَدِّمًا فِي رَتْبَةِ الْإِبْدَاعِ» (١)
أي خليق بالمحدد الأول أن يكون في ترتيب الإبداع متقدما وهو بأن تكون الوسائط بينه وبين المبدء الأول تعالي ذكره أقلّ ممّا بين سائر الأجسام وبينه ، و أيضا بأن يكون مادونه محتاجا إليه في تحدّد مكانه ، ولا يلزم من ذلك احتياج مادونه إليه في تحقّق ذاته فلا يلزم إمكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس . و الفاضل الشارح ذكر أقسام التقدّم وبيّن أنّ تقدّم الفلك الأعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتى فإن لم يكن محدداً لجهات سائر الأجسام فلا يكون أيضا بالطبع فيبقى أن يكون متقدما إمّا بالشرف لأنّه أعظم أو بالرتبة كما مرّ .
قوله :

(١) قوله « إنما يخلق به أن يكون متقدما في رتبة الإبداع » ظاهر هذا الكلام أن المحدد الأول متقدم على ماتحتة في الإبداع والوجود لكن هذا يقتضى إمكان الخلاء فلاجرم أوله الشارح أولا بعملة الوسائط ، وأخرى بالتقدم في تحديد المكان وأما الإمام فقال : أنه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية و إن لم يكن محددا لجهات سائر الاجسام لم يكن أيضا بالطبع متقدما اما بالشرف او بالرتبة وهو راجع الى ما ذكره الشارح من قلة الوسائط اذلا معنى الرتبة الا انك اذا نزلت من المبدء يكون وصولك اليه قبل الوصول الى سائر الاجسام لكن في قوله لم يكن في قوله لم يكن بالطبع نظر اذ لو كان محددا لجهات سائر الاجسام كان متقدما بالطبع اذلا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى فانه يحتاج اليه في تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء سائر الاجسام من حيث انها متمكنة بدون العكس كما ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد الجهات لمثل هذا المعنى ، و ايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون الفلك الاول محددا لجهات سائر الاجسام فلم يبنى الكلام على الشك فيه دون غيره . م

﴿و يكون متشابه نسبة وضع مايفرض له اجزاء فيكون مستديراً﴾^(١) المحدد الأول لايجوز أن يكون مؤلفاً من اجسام مختلفة أو متشابهة لأن اختصاص كل جسم منها بأن يكون في جهة من الأشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضى امتناع تأخر الجهة عن أجزائه المتقدمة عليه ، ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددّها فأذن هو بسيط ليس له أجزاء إلا بالفرض ، و يجب أن يكون نسبة تلك الأجزاء المفروضة بعضها إلى بعض وجميعها إلى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لأنها إن اختلفت فصار بعض الأجزاء أقرب إلى المركز من بعض لـزم من اختصاص القريب بجهة وبعيد غير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات أجزاء المحدد ، و يلزم من ذلك أيضاً تقدم الجهة على محددّها هذا خلف . وتشابه أجزاء الشيء في الوضع هو الإستدارة فأذن محددّ الجهات مستدير الشكل .

﴿إشارة﴾

(١) قوله « و يكون متشابه نسبة وضع مايفرض له اجزاء فيكون مستديراً » ، وذلك لانه قد ثبت ان المحدد جسم واحد يتحدد جهة القرب بسطحه و جهة البعد بركزه فيكون في حشوه نقطة يكون نسبة اجزائه المفروضة إليها متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب اليها و بعضها أبعد عنها و الا لم يكن النقطة غاية البعد عن المحيط ولا تعني بالمستدير الا ذلك هذا بيانه من قبلنا . و اما الشارح فلما اشتد كلام الشيخ على امرين : احدهما ان اجزاء المحدد مفروضة ، و الاخر انه مستدير اواد بيانها على التفصيل .

اما الامر الاول فيقوله « المحدد الاول لايجوز » اي لايجوز ان يكون مشتملا على اجزاء بالفعل سواء كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصة بمحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من تلك الاجزاء مختص بجهة من الاجسام الداخلة فلا يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء ، لكن المحدد متقدم على الجهة و اجزائه متقدمة عليه فيلزم ان يتأخر الجهة عن تلك الاجزاء ولا يتأخر عنها و انه محال .
و اما الامر الثاني فيقول « و يجب ان يكون » الخ .

و نحن نقول : المحدد لايجد سائر الجهات بل جهات الحركات الطبيعية فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية فهو ممنوع و ذلك ظاهر ، وان اريد الاختصاص بجهة من الجهات مطلقا فمسلّم لكن الجهات المتأخرة عن اجزاء المحدد هي جهات الحركات الطبيعية ، و الجهات التي لا يتأخر هي مطلق الجهات ولا امتناع فيه ، و ايضا الجهات لا يتأخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات الجهات و يتأخر عنها بحسب الذات فلا يلزم محال . و هذان السؤالان و اردان على دليل الاستدارة مع مزيد و هو انه لو صح لزّم ان لا يكون المحدد الاسطعيا لانه لو كان له غلظ لكان بعض اجزائه أقرب الى المركز كالجزء الذي يلي المقعر و بعضها ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على محددّها . لا يقال : هذا ايضا وارد على ما ذكرتم من البيان لانا

«(الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع)»^(١) يريد بيان حال البسائط من الأجسام و نحن قد ذكرنا في عدة مواضع أنّ الطبيعة تطلق على معانٍ و ذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها أن يقال إنّها مبداً أوّلٌ لحرّكة ما يكون فيه و سكونه بالذات لا بالعرض ، و يراد بالمبداً المبداً الفاعلي وحده ، و بالحرّكة أنواعها الأربعة أعنى الأينية و الوضعية و الكميّة و الكيفيّة ، و بالسكون ما يقابلها جميعاً و هي بانفرداها لا تكون مبداً للحرّكة و السكون معاً بل مع انضياض شرطين هما عدم الحالة الملائمة و وجودها ، و يراد بما يكون فيه ما يتحرّك و يسكن بها و هو الجسم ، و يحترز به عن المبادئ الصناعية و القسريّة فإنّها لا تكون مبادئ، لحرّكة ما يكون فيه ، و بالأوّل عن النفوس الأرضيّة فإنّها تكون مبادئ، لحرّكات ما هي فيه كالإنماء مثلاً إلا أنّها تكون مبادئ، باستخدام الطبائع و الكيفيات ، و توسط الميل بين الطبيعة و الجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبداً أوّلٌ لأنّه بمنزلة آلة لها ، و يراد بقولهم بالذات أحد معنيين : أحدهما

نقول : لا معنى يكون المحدد مستديراً إلا ان يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من بعض و هو ثابت مما ذكرنا اذ يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز في غاية البعد من السطح المحيط ، و اما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء اختصاص الاجزاء بجهات فهو مناط النقص لان المحدد ليس بمجرد سطح بل جسم له سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها في جهات و يعود المحدور . م .

(١) قوله في اشارة : الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى و طبائع « لما توقف هذا التعريف على معرفة الطبيعة و القوة شرع الشارح اولاً في بيان معنيهما فالطبيعة يطلق على معانٍ و المعنى المقصود ههنا انه مبداً اول لحرّكة ما يكون فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و في قوله : ما يكون فيه « ضميران ضمير مستتر في يكون و ضمير بارز في فيه اما المستتر فراجع الى المبدأ ، و اما البارز فالى ما اى الطبيعة مبداً اول لحرّكة جسم يكون ذلك المبدأ فيه و لسكونه بالذات ، و ليس المراد من المبدأ العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول عن العلة التامة فلو كانت الطبيعة علة تامة للحرّكة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء الطبيعة و ليس كذلك ، و ايضاً فاعتبر انها مبداً للحرّكة و السكون فلو كانت علة تامة لاجتماعها في الوجود و انه مجال ؛ بل المراد انها علة فاعلية و يتوقف فعلها على احد شرطين يقتضى الحركة مع عدم الحالة الملائمة ، و السكون معها . و المراد بالحرّكة انواعها الاربعة اى الاينية و الكيفية و الكمية و الوضعية ، و بالسكون ما يقابلها . و بالادل القرب اى الذى لا واسطة بينه و بين الحركة ، و بهذا تخرج النفوس الارضية لان النفوس الارضية و هي النباتية و الحيوانية تتحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبائع الاجسام و القوى التي فيها من الجذب و الدفع و غيرها و لهذا سميت تلك الاجسام اعضاءاً لانه فيكون بين النفوس و الاجسام المتحركة واسطة هي طبائعها و قواها مثلاً النفس النباتية تتحرك العناصر في

بالقياس إلى المحرك وهو أنها تحرك الجسم لاعتن تسخير قاسر إياها بل بذاتها على وجه
يوجب الحركة إن لم يكن مانع ، وثانيهما بالقياس إلى المتحرك وهو أنها تحرك الجسم
المتحرك بذاته لاعتن سبب خارج . ويراد بقولهم لا بالعرض أيضا أحد معنيين : أحدهما
بالقياس إلى المحرك وهو أن الحركة الصادقة عنها لا تصدر بالعرض كحركة الساكن في
السفينة ، والثاني بالقياس إلى المتحرك وهو أنها تحرك الشيء الذي ليس متحركا
بالعرض كصنم من نحاس فإنه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض ، والطبيعة بهذا

الاقطار على نسبة مخصوصة والثمار في الألوان من الخضرة والبياض الى السواد فيتحرك العناصر
على تلك النسبة والثمار في تلك الألوان ، والحركة انماهي مستندة إلى العناصر والثمار اولاً وإلى
النفس النباتية ثانياً .

و اما الكيفيات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تغدق القوى في تحريكاتها على
ما فصلت في الكتب الطبيعية . فان قلت : الطبيعة انما يحرك الجسم بواسطة الدبل فلا يكون مبدئه
اول . اجاب بان الدبل ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هي المتوسط المحرك فان
النفس تحرك العناصر في الاقطار اوفى الكيفيات بواسطة الطبايع وهي محركة ايضا . وقوله
« ما يكون » احتراز عن المبادئ الصناعية كالبناء ، فانه مبدئه لحركات من الاجر والجسم و فيهما
و كالنجار والصانع فانها مبدئان لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب واللبادى الصناعية
لا بد فيها من الشعور فيكون اخس من المبادئ القسرية . و اعلم ان الحركة القسرية انما تم بامر من :
احدهما القاسر ، وثانيهما طبيعة المقسور فاننا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذي يتحرك الى فوق
و ان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان الفاعل والواسطة لا يتغالغان
في الفعل بل القاسر محرك اول و كذلك طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر . فان قلت : فاعل
الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والالزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج
بقيد المبدئه فما الحاجة الى إخراج بقيد ما يكون فيه . فنقول : هذا و ان كان هو التحقق الا ان
القاسر لما شابه في الظاهر المبدئه الفاعلى حتى سبقت أوهام العامة الى ان البناء فاعل البناء مست
الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم ، و اما قوله « بالذات لا بالعرض » فنقول : في بيانه قد
اعتبر في التعريف امران : المحرك وهو المبدئه والمتحرك وهو ما يكون فيه ، وقوله « بالذات »
يمكن ان يتعلق بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب قاسر ، ويمكن ان يتعلق بالمتحرك
حتى يكون تحريكه بالذات لاعتن خارج و بالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانه مبدئه
للحركة القسرية و ليس بمحرك بالذات بل بالتسخير و في متحرك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا
الاعتبار ، وكذلك قوله « بالعرض » يعتمل ان يتعلق بالحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض ، و ان
يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركته بالعرض . و ايأما كان فهو احتراز عن مبدئه الحركة العرضية
كطبيعة النحاس من حيث انها صنم فانها و ان كان مبدئه قريباً لحركته الا انها ليست محركة له

المعنى تقارب الطبع الذي يعم الأجسام حتى الفلك وربما يزداد في هذا التعريف قولهم : على نهج واحد من غير إرادة . وحينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس و ذلك لأن المتحرك يتحرك إما على نهج واحد أو لا على نهج واحد وكلاهما بإرادة أو من غير إرادة فمبدء الحركة على نهج واحد ومن غير إرادة هو الطبيعة ، و بإرادة هو القوة الفلكية ، ومبدءها لا على نهج واحد ومن غير إرادة هو القوة النباتية ، و بإرادة هو القوة الحيوانية . والقوى الثلاث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة ، وأما القوة فقد ذكرنا أنها مبدء التغيير من شيء في غيره من حيث هو غيره ، و فائدة هذا القيد أن

من هذه الحثية الا بالعرض فهي ليست طبيعية من هذه الحثية بل من حيث انها طبيعة جسم أو نحاس ، وكجالس السفينة فانه يتحرك بالعرض وطبعته مبدء للحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ، ولا فائدة في تعدد المثال الا زيادة الايضاح .

و الحاصل ان كل جسم يتحرك او يسكن فلا بد ان يكون له مبدء او سكونه مبدء ، فمبدء حركته وسكونه اما بتوسط شيء او لا بتوسطه فان كان بتوسطه كالنفس الارضية يحرك جسمها بتوسط العناصر فهو ليس بطبيعة ، وان لم يكن بتوسطها ما ان يكون ذلك المبدء في الجسم المتحرك اول فيه ، والثاني كالمبدء القسري ليس بطبيعة ، وان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدء للحركة بالذات او لا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور فانها مبدء للقربة للحركة لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة ، وان كان مبدء للحركة بالذات لا بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبدء للحركة بالعرض او لا بالعرض فان كان مبدء للحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فان مبدء الحركة في النحاس مبدء لحركة الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحثية ، وان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيقال مبدء حركة الجسم اما ان يكون مبدءاً لحركته الذاتية او لا ومبدء الحركة العرضية او لا فقد اتضح من هذا التعريف ان مبدء الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدء الحركة بالعرض او مبدء الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكون فالطبيعة يمس سائر الاجسام ، وربما يقيد التعريف بوحدة النهج وعدم الارادة فيخرج النفس . فان قلت : قد سبق ان القيد الاول اخراج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر يخرجها . فنقول : الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات اينية و هي الحركات الارادية للحيوانات ، و اما حركات في الكمم كالانما ، و اما في الكيف كحركات الثمار في الاوان ، والنفس لا تفعل الحركات الابنية بواسطة طبائع الاجسام فرما تحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود ولهذا يحدث الاعياء للعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها المكنى بواسطة الطبيعة كانت محرركة الى جهة مقتضى الطبيعة فان اقل ما نفي الواسطة والمبدء ان يتوافقا في الحركة ؛ نعم انما يتحرك النفس بالحركات الكمية او الكيفية بواسطة الطبائع فان النفس تنهض الطبائع للحركة

الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع أن يكون فاعلا و قابلا مثلا الطبيب إذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض و الحيثيتان يقتضيان التغاير فقول الشيخ « الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة » تعريف للبسيط ، و معنى بالطبيعة ما يعم الأجسام أي هو الشيء الذي يكون المبدء المذكور فيه واحداً لأن الأفعال الصادرة عنه واحدة وذلك لأن الطبيعة الواحدة تتكسر أفعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله « ليس فيه تركيب قوى وطبائع » أي لا يكون مجتمعاً من أشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة و قوة أخرى و تركب من

في الاقطار او في الكيفيات فبحرك ولا مخالفة بين الطبائع و بين تلك الحركات فالتمقيد بقيد الدالية يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكيفية او الكمية لبالقياس الى الحركات الابنية فاذا قيد التعريف بالفقيدين خرجت بهذا الاعتبار ايضا و ذلك لان المتحرك اى المتحرك بالذات لا بالعرض اما على نهج واحد اولاً وعلى التقديرين فاما بارادة : ولا فالحركات منحصرة في ستة اقسام ومبادئ، الحركات الذاتية الغير الارضية في اربعة ثم في هذا الكلام نظر من وحوه :

احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة لخروج حركة النفس عنها ، والحصار انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيبا وصف بها بالحقبة او عرضية ان لم يكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه وغير العرضية اما لقوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة والاولى القسرية والثانية الذاتية وهى اما بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة اى لا على نهج واحد والبسيطة اما بارادة وهى الفلكية او غير ارادة وهى الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولاً والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور وهى الحركة الارادية الحيوانية اولاً وهى التسخرية كحركة النفس .

و ثانيها لو كان مبدء الحركة لاعلى نهج واحد من غير ارادة هو النفس النباتية ومع الارادة هو النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود الحركتين فيه .

و ثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما تحرك جسمها بواسطة طبيعته اذلا مخالفة بينها وبينه فلاحاجة الى قيد عدم الارادة ولا فائدة في قيد النفوس بالارضية فى الاحتراز ولا يندفع الاشكال عن هذا المقام الا تلخيص ما فى الشفاء قال : الاجسام انما تتحرك حركات ذاتية عن قوى فيها هى مبادئ حركاتها و افعالها فهى اما ان يتحرك وبفعل بالارادة اولاً يتحرك بالارادة اصلاً فان لم يتحرك بالارادة اصلاً فاما ان لا يكون متفتنة التحريك والفعل او يكون والاول يسمى طبيعية كما للحجر فى هبوطه والثانى يسمى نفسانية كما للنبات فى تكونها ونشوها فانها تتحرك لا بالارادة حركات الى جهات شتى تقريباً وتشعبياً للاصول وتعبيراً وتطويلاً وان حركت بالارادة فى الجملة فان لم يتفنن تحريكها فهى النفس الفلكية كما للشمس فى دورانها وان تفنن فهى النفس

جملتها شيء، واحد فإنّ مثل هذا يقابل البسيط بل تكون طبيعة الأجزاء والكلّ جميعاً شيئاً واحداً .

قوله :

«(والطبيعة الواحدة تقتضى من الأشكال والأمكنة^(١) و سائر ما لا يبدّ للجسم أن يلزمه واحداً غير مختلف)» .

هيئتها أعراض لا يمكن أن ينفك الجسم في وجوده عنها كالأين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك ، وطبيعة الجسم لا محالة تقتضى من كلّ نوع شيئاً ما على ما سيأتى في الفصل التالى لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كلّ جنس منها شيئاً واحداً على نهج واحد ولا يختلف اقتضاءها بالأوقات والأحوال إلا إذا منعها مانع من ذلك .

الحيوانية وقد حدث الطبيعة بما ذكر اولاً فتولنا مبدء الحركة اى مبدء فاعلى يصدر عنه التحريك فى غيره وهو الجسم المتحرك ، وقولنا اولاً احتراز عن النفس فانه مبدء لبعض حركات الاجسام التى هى فيها بواسطة والراد بما فى الحد جميع الحركات الذاتية و باقى القيود على مامر فلما قسم القوة الى اقسام اربعة احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخر فاطلاق النفس فى الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية يخرج عن الحد كما يخرج النفوس الارضية و لما اورد القسمة على القوة لاعلى الحركة كما اورد الشارح اندفع سؤال الحصر لان النفس الحيوانية و ان كانت مبدء لحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة فى الجملة . فان قلت : ان اعتبر فى قسمة الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة انما تصدر عن الفلكية بالارادة . فنقول: صدر الحركات الفلكية من نفسه بالارادة و اما من طبيعته التى هى صورته النوعية فيثير ارادة و شعور وهى مبدء اول لجميع الحركات الذاتية فهى داخله فى الطبيعة لا محالة . م

(١) قوله «(والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال الامكنة» الى قوله «واحداً غير مختلف» لقائل أن يقول : قد ذكرتم ان الطبيعة يطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة هيئتها ان كان هو الامر العام فلانسلم ان كل طبيعة واحدة لا تقتضى الاشياء غير مختلف فان الحيوان له طبيعة واحدة بذلك المعنى مع اختلاف افعاله ، و ان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية هذان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعاله على نهج واحد لا يقتضى شيئاً غير مختلف ولا معنى للاقتضاء للشئ الغير المختلف الا ان يكون اقتضاه على نهج واحد اذ لا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا ان يقتضى شيئاً غير مختلف ولا يندفع هذا الاعتراض الا اذا اجرى الكلام على الوجه الذى نقلناه من الشفاء . م

قوله :

﴿ فالجسم البسيط لا يقتضى إلا شيئاً [واحداً] غير مختلف ﴾

هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة ، و الطبيعة الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف .^(١) والفاضل الشارح قال : هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال أن يكون للبسيط قوّة حيوانية تصدر عنه بها أشياء مختلفة لكن لمّا كان الحقّ أنّ البسيط العنصريّ ليس ذا قوّة حيوانية ولا تصدر عن الفلكيّ أشياء مختلفة صحّ هذا الحكم . و أقول : وضع المقدّمين المذكورين ينافي هذا الاحتمال لأنّ قولنا القوّة الحيوانية تصدر عنها أشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي أنّ الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها أشياء مختلفة أنّ القوّة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج أنّ الجسم البسيط لا يكون ذا قوّة حيوانية .

﴿ إشارة ﴾

(١) قوله « هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة و الطبيعة الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف » لاشك ان في هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط ليس بمكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة واحدة لا تقتضى الا شيئاً غير مختلف وحينئذ يكون الانتاج بيناً .

قال الامام : المقدمتان لا ينتجان أن الجسم البسيط لا يفعل إلا شيئاً غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ، وانت تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول ، وفي بعض العواشي أن منح الامام على المقدمة الثانية ، و كلامه في شرحه لا يدل عليه و مع ذلك فهو ايضا ساقط لانه سيحیی . في الفصل التالي لهذا الفصل ان كل طبيعة اذاخلت و نفسها لم تقتض الا وضعا معيناً و موضعا معيناً وشكلا معيناً ولا يكون ذلك الا اقتضاء دائماً لافى وقت دون وقت اوفى حال دون حال .

و قال الشاوح : الاحتمال المذكور لا يساعد عليه وضع المقدمتين لانه ينتظم مع كبرى القياس المذكور قياساً هكذا : القوة الحيوانية يصدر عنه اشياء مختلفة و الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذا النتيجة مع صغرى القياس هكذا : الجسم البسيط له طبيعة واحدة و ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج أن الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية .

و يمكن ان يقال في تركيب القياس : كل ماله قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة ولاشيء . مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة فلاشيء . مما له قوة حيوانية مما له طبيعة واحدة وهي مع

﴿ إِنَّكَ لَتَعْلَمُ أَنَّ الْجِسْمَ إِذَا خَلَى وَطْبَاعَهُ وَلَمْ يَعْضُ لَهُ مِنْ خَارِجٍ تَأْتِيهِ غَرِيبٌ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَدَنٌ مِنْ مَوْضِعٍ مُعَيَّنٍ وَشَكْلٍ مُعَيَّنٍ فَإِذْ فِي طْبَاعِهِ مَبْدَأُ اسْتِجَابِ ذَلِكَ ﴾^١ يريد بيان أن الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين^(١) وأن فيه طبيعة تقتضى ذلك، وإنما خصّ البيان بهما لأنّ أحدهما وهو الموضع مختلف للأجسام، والثاني وهو الشكل متشابه، وسائر الأعراض المذكورة يمكن أن يشبث بمثل هذا البيان لأنها لا تخلو إما عن التشابه أو عن الاختلاف. فقال « أن الجسم » وأراد به البسيط والمركب جميعاً ولم يقل كل جسم لأنّ محدّد الجهات لا موضع له وقال « إذا خلى وطباعه » ولم يقل وطبيعته لأنّ الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع

فولما الجسم البسيط ماله طبيعة واحدة ينتج المطلوب، وهذا كلام على سند المنع لاحاجة إليه فإنه لما لم يتوجه المنع لم ينتج إلى رفع السند كداسمنا توجيه هذا الكلام من الفضلاء حملة الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد قوله « فالجسم البسيط لا يقتضى الاشياء غير مختلف على ان يكون لازماً عما قبلها والذى قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الاشياء غير مختلف وهذا قد لا يستلزم إلا ان الفعل الذى هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفاً وأما ان كل فعل للجسم البسيط غير مختلف فغير لازم لجواز أن يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها لا يختلف وهى افعال الطبيعة وبعضها يختلف وهى افعال القوة الحيوانية فلا يلزم ان لا يقتضى الجسم البسيط الاشياء غير مختلف فملى هذا قول الشارح هذه نتيجة لقوله الخ إن اراد انه نتيجة لهما من غير تغيير فقد بان بطلانه وان غير المقدمة الثانية بقوله كل ماله طبيعة واحدة يقتضى الاشياء غير مختلف فهى متنوعة وإنما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية، وكذلك المنع وارد على قوله و كل ماله قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة أو على السالبة الكلية القائلة لاشيء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء مختلفة وكلام الامام لم يتدفع بما ذكره الشارح.

لا يقال: لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة قوة يخالفها لكان فيه تركيب قوى وطباع فلا يكون جسماً بسيطاً.

لانا نقول: ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطباع ان لا يكون في الجسم البسيط طباع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة تقتضى حرارتها وطبيعة اخرى تقتضى يبوستها واخرى تقتضى خفتها لم يخرجها عن بساطتها لمساواة اجزائها كلها في جميع تلك الطباع بل المراد ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح الشارح به ولا مخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية في حد الطبيعة على ما مر.

(١) قوله « يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين » حاصله أنه إذا خلى وطباعه فهو حاصل في مكان معين وعلى شكل معين وهذا العارض لا بدله من سبب وذلك السبب ليست الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعى وشكل طبيعى.

فان قلت: اجزاء العناصر ليست تقتضى مواضع معينة بل يقع في امكنتها حيث انفقت فان

تناولها ، واشترط أن لا يعرض له من خارج تأثير غريب لأنّ التأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعا أو شكلا قسريا كتأثير الحرارة و الإبناء الملكتب في الماء فإن أحدهما يصعده والثاني يكعبه وقال « لم يكن له بدّ من موضع معين وشكل معين » لأنّ المطلق منهما يقتضيه الأمر المشترك بين الجميع و أمّا المعين فإنّما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب إثباتها . و في بعض النسخ لم يكن له بدّ من وضع معين و على تقديره يكون الوضع هيئنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض الذي هو المقولة التي يعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم إلى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لأنّه ممّا يقتضيه تأثير غريب من خارج ، و على هذا الوجه يكون الحكم كلياً لأنّ محدّد الجهات أيضاً له وضع ؛ لأنّ ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الأجزاء فإنّه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى ، و أمّا الوضع بالمعنى الثالث و هو كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسيّة فهو أمر

الجزء الهوائى ربما يتمكن فى جزءه من مكان الهواء و ربما يقع فى آخر .
اجيب : بان المراد الجسم البسيط الكلى لا اجزاء البسيط فالجسم البسيط الكلى لا يقتضى موضعا معيناً و شكلاً معيناً ، و المراد بقوله « اراد به البسيط والركب » البسيط الكلى والركب و مما يؤيد هذا ان الشارح سيصرح بان جزء العناصر مادام منفصلاً عنه لا يكون فى المكان الطبيعى . و فيه نظر لان جزء البسيط إذا خلئ وطبعه فله مكان معين كما أن كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعياً و ذلك ليس بطبيعى ، و لعله يقول : جزء البسيط او خلئ و طبعه لا اتصل بالكل فلا يبقى جزءاً فهو لم يخل و طبعه لكن لاجابة حينئذ إلى تخصيص الجسم البسيط بالكلى ، ثم النقض بالركبات الواقعة فى امكانه هى اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر مع أن نسبتها إلى جميع تلك الاجزاء على السوية .

فان قلت : قوله « اراد به البسيط والركب جميعاً » متاف لقوله « الشكل متشابه » لان الشكل ليس متشابهاً فى جميع الاجسام المركبة والبسيطة .

فتقول : اعتبار الاختلاف والتشابه ليس فى جميع الاجسام بل فى البسائط فالمراد ان الشيخ اورد مثالين : احدهما مختلف فى البسائط والاخر متشابه فيها ولا ينافى هذا عموم الحكم بالموضع والشكل ، وقوله « واشترط » يدل على أنه شرط زايد و ليس كذلك لانه إذا عرض تأثير غريب لم يكن حلي وطباعه فهو عطف تفسيري ، وجعل الامام القضية كلية و اورد الوضع المعين وقال إنما لم يورد الوضع المعين اذ ليس لكل جسم موضع بل كل جسم اذا افترض خلوه عن جميع الامور التي لا

تقتضيه الجسميّة الحالّة في الهبولى على ماتقدّم و ليس ممّا يتعلّق بالطباع المختلفة فأذن لاوجه لحمل الوضع هي هنا على ذلك المعنى ، ثمّ قال « فأذن في طباع الجسم مبدءه استيجاب ذلك » ، ذلك لأنّ وجود العارض للشئ يدلّ على وجود سبب يقتضى ذلك العروض ، والسبب يكون إمّا خارجاً أو غير خارج وفي هذا الموضع لايمكن أن يكون خارجاً عنه لأنّنا فرضنا خلوّ الجسم عمّا يؤثّر فيه خارجاً عنه و بقي الجسم وحده غير منفكّ عن هذا العارض فأذن السبب غير خارج وهو يكون إمّا أمراً مشتركاً فيه بين الأجسام كالصورة الجسميّة أو أموراً مختلفة يختصّ كلّ واحد منها ببعض الأجسام والأوّل يقتضى أن يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فأذن هي أمور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طباع الأجسام فأذن في طباع الجسم شئ . هو مبدءه استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين ، وإنّما قال « مبدءه استيجاب ذلك » ولم يقل مبدءه ذلك أو مبدءه وجوب ذلك لأنّ الحصول في الموضع المعين والتشكّل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدءاً لهما أو لوجوبهما لزال عند زوالهما^(١) لكنّه لمّا كان مبدءاً للإستيجاب كان في جميع الأحوال مستوجبا لهما .

يجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع معين أعني لا بد أن يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان له نسبة إلى الآخر بالقرب أو البعد ، ولا بد له من شكل معين إذ لا بد ان يكون له حد واحد كما للمرة أو حدود كثيرة كما في المكعب .

وقال الشارح : المراد بالوضع على تقدير ان يكون في النسخة جزء المقولة لا المقولة كما حمله الإمام عليه لانه مما يقتضيه التأثير الغريب من الخارج إلا ان ذكر الشكل يثنى عن ذكر الوضع حيث لا الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بمدا الوضع . و اقول : الإمام و إن حمل الوضع على المقولة إلا أنه صرح بارادة الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود أمر في الخارج ، و ايضا السؤال وارد على الوضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطن لنعاوى فوجب أن لا يكون مقتضى طباع الجسم ، وأما اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشىء عجيب لان غايته أن اعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غايته أن الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يثن عن ذكر العلة . م . (١) قوله « ولو كان الطباع مبدءاً لهما أو لوجوبهما لزال عند زوالهما » فيه منع ظاهر فان

قوله :

﴿ و للبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه ، و للمركب ما يقتضيه الغالب فيه إما مطلقاً و إما بحسب مكانه أوما اتفق وجوده فيه وإذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد ﴾ .

لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضى موضعا و شكلا بحسب الطبيعة على الإجمال شرع في التفصيل و بده بالموضوع . و اعلم أن الجسم إما بسيط و إما مركب و البسيط لا يمكن أن يقتضى إلا مكاناً واحداً لما مضى ^(١) و لما لم يكن المبسط جزء إلا

المبدء هو العلة الفاعلية و الفاعل لا يستلزم المطول لاحتمال التخلف لوجود مانع أو عدم شرط ، نعم لو اراد بالبدء العلة التامة ظهر الفرق فان العلة التامة للاستيجاب و الاستحقاق لا يستلزم الاستحقاق لا الاثر و العلة التامة للشيء لا يتخلف عنها لكنهم لا يكادون يطلعون المبدء على العلة التامة كما صرحوا به في تعريف الطبيعة .

و الاولى أن يقال لو قال مبدء ذلك أو مبدء وجوده لاحتمل أن يسبق إلى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدء الاستيجاب م

(١) قوله « و اعلم أن الجسم إما بسيط و إما مركب و البسيط لا يمكن أن يقتضى إلا مكاناً واحداً لما مضى » إن البسيط له طبيعة واحدة و الطبيعة الواحدة لا تقتضى أشياء مختلفة و أما جزء البسيط فكأنه جزء مكان الكل وهذا إنما يستقيم لو كان المكان هو البدء المفطور أو الخلاء ، و ان كان المراد به السطح الباطن فكأن الجزء جزء مكان الكل لا في جميع الصور فان شيئاً من مكان التسدير الذي هو جزء الفلك ليس من مكان الفلك اصلاً ، و الابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوقاً بزمان و هو مقابل للاحداث ، و على ما يقابل التكوين و الاحداث معاً فان الابداع اما ان يكون مسبوقاً بمادة و زمان أو لا فان لم يكن مسبوقاً فهو الابداع و إن كان مسبوقاً بزمان فهو الاحداث و إلا فهو التكوين ، فالاحداث إيجاد مسبوق بمادة و زمان كالأجسام المحدثة ، و التكوين إيجاد مسبوق بمادة دون زمان كالأفلاك البكونه ، و ليس ههنا قسم آخر هو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل محدث فهو مسبوق بمادة و زمان ، و قوله « يقتضى وجود الخلاء حالة الابداع » فيه نظر :

أما أولاً فلان المركب و ان كان افراده محدثة إلا ان مطلق المركب قديم فلا زمان إلا و يوجد في ذلك المكان مركب .

و أما ثانياً فلم لا يجوز ان يتمكن في ذلك المكان بسيط قسراً و لو كان القاصر ضرورة الخلاء ، و قوله « لو جب خلوه مكانه الاول » ممنوع و إنما يخلو لو لم يتخلل الجسم الذي حوايه ، و اما أن مكان المركب ما يقتضيه غالب أجزائه على الإطلاق أو بحسب المكان فهو ممنوع أيضاً لجواز

بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء إلا كذلك ، والسبب الذي يقتضى تجزئة المتممكتن يقتضى تجزئة المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل ، وأما المركب فلا مكان يختص به في أصل الإبداع لأن التركيب أمر يعرض بعد الإبداع و إيجاد مكان على سبيل الإبداع قبل التركيب يطلبه المركب إذا حصل يقتضى وجود الخلاء حالة الإبداع و هو محال ، و أيضا لوطلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلوه مكانه الأول وهو محال ، وأيضاً لما كان التركيب لا يقتضى زيادة في وجود الأجسام فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبسيط فإذن أمكنة المركبات هي أمكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر أصل أمكنتها و ذكر وجه تعيينها ، و تقريره أن المركب إما أن يكون أحد أجزائه غالباً على الباقية بالإطلاق أو لا يكون ، والثاني لا يخلو إما أن تكون الأجزاء التي أمكنتها في جهة واحدة كالأرض والماء مثلاً غالبية على الباقية وحينئذ تكون تلك الأجزاء معاً غالبية بحسب طلب جهة المكان أو لا تكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام و مكان القسم الأول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقاً ، و مكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه إذ لا غالب فيه مطلقاً لكن فيه غالب بالإعتبار المذكور ، و مكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الإطلاق و لامع الغير بالإعتبار المذكور فهو ما أتفق

أن يكون الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المنلوب فر بما يفيد الصورة النوعية ثقلاً عظيماً كما أن ثقل الذهب ليس كثقل الأجزاء الأرضية بل هو مستفاد من صورته النوعية دائماً ، و أما مكان القسم الثالث فما اتفق وجوده فيه لأنه إذا لم يثقل شيء من الأجزاء أصلاً كانت نسبة جميع الأمكنة إليه واحدة فلا ينتقل إلى شيء منها بل يبقى حيث وجد ففي إحدى النسخ « إذا تساوت المحاذيات عنه بالجسم » وحينئذ يكون الضمير في عنه راجعاً إلى المكان الذي اتفق وجوده فيه و معناه أن جذبات العناصر الكلية إياه متساوية كمتساوية جذبات القطع المغناطيسية للصنم ، وهذا مجرد تخيل لأن هناك جذباً محققاً لما ثبت من أن حصول الجسم في المكان بحسب استحراق طبيعي . وفي بعض النسخ « إذا تساوت المحاذيات عنه » بالعاء ، فلا يعود الضمير إلى المكان إذ لا معنى له بل إلى المركب يعنى أن محاذيات أجزاء المركب متساوية فلا بد أن يقال منه لاعنه لأن المركب منشأ المحاذيات لأن المحاذيات متجاوزة عن المركب م

وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فإن ذلك يقتضى بقاءه نعمة كالحديد التي تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها . و في بعض النسخ إذا تساوت المحاذيات عنه . و بيانه أن الجزئين المتساويين من الأرض والنار مثلاً إن تر كبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فإنيهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه إن لم يكن مانع عن ذلك ، و أمّا إن تر كبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فإنيهما يتحاذيان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب إنما يكون إذا تساوت المحاذيات عن المركب ، و الرواية الأولى أصح لأن على تقدير الأخيرة كان يجب أن يقول منه لا عنه . فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم إلى أربعة أقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة وتعيّن مكان كل واحد منها بحسب الطبع أو التركيب . فظهر أن كل جسم من شأنه أن يكون في مكان فله مكان واحد ، و إنما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه .

قوله :

﴿ و يجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه [طبيعة] البسيط مستديراً و إلا لاختلف هيئته في مادة واحدة عن قوّة واحدة ﴾ .

ولمّا فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل ^(١) و اقتصر على البسيط الذي

(١) قوله « شرع في الشكل » المدعى أن الشكل البسيط مستدير لأن الشكل مقتضى طبيعة الاجسام و الطبيعة في الجسم البسيط واحدة وتأثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون لامتناهياً فيكون شكله مستديراً إلا أن الشكل المضلم مختلف يكون جانب منه سطحاً و الآخر خطأ و آخر نقطة . و فيه نظر لانا لا نسلم أن تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد أن يكون متشابهاً و لا يجوز أن يكون له جهات و اعتبارات يصدر عنها في مادة واحدة بحسبها أعمال مختلفة ، و الثابت أن الواحد من حيث أنه واحد لا يصدر عند الإ واحد . ثم انه أورد على الدليل معارضة و نقضاً .

أما المعارضة واليهما أشار بقوله « فان قيل ان الاماكن المختلفة ، فنقر بها أن السابط لا يجوز أن تشترك في الشكل المستدير لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما أن اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة . و أجاب ان اختلاف الممولات بوجوب اختلاف المال و أما اتحاد الممولات فلا يستلزم اتحاد العملة فان تباين الوازم يستلزم تباين الممولات بدون

يجب أن يكون شكله مستديراً لكون المقتضى لذلك وهو الطبيعة واحداً وكون القابل واحداً، وامتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفاً. و لم يذكر أشكال المركبات لأنها تختلف اختلاف أنواع النبات والحيوان. والكلام في ذلك يستدعى بسطاً فهو بمباحث التركيب أليق. فإن قيل: إن كانت الأماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فلتكن الأشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة. قلنا: علل المعلولات المختلفة يجب أن يكون مختلفة أما علل المتشابهة لا يجب أن تكون متشابهة لأن العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات. فإن قيل: يلزم على ذلك أن الأشكال كما يمكن استنادها إلى الطبائع المختلفة يمكن أيضاً استنادها إلى الجسميّة المشتركة فيها. قلت: إنها من حيث هي مطلقة كذلك أما من حيث هي متعيّنة فمتأخّرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة إلى الطبائع. ولقائل أن يقول: فما بال أجزاء الأرض ليست مستديرة مع أنها بسيطة، والقول بأن استدارتها زائلة بالفسر وبيوستها مانعة من العود إليها يقضى أن تكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء، ولما يمنع من حصول ذلك الشيء. والجواب أن ذلك إنما وقع بالعرض فإن الطبيعة اقتضت بالذات شكلاً و

العكس: فإن قيل: الاشتراك في المعلول إذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق أولى لا يستلزم اختلاف العلة فحينئذ يمكن استناد الشكل إلى الجسميّة المشتركة كما يمكن استناده إلى الطبائع المختلفة لكن ذهبت في الفصل السابق إلى أن الشكل طبيعي. اجاب: بأن عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير و عروض المقادير يستند إلى الطبائع فلا بد من استناد الاشكال إليها، نعم الشكل المطلق يمكن استناده إلى الجسميّة المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم أعنى الصورة النوعية،

و أما النقض فإشار إليه بقوله « ولقائل ان يقول » وتحريره أن أجزاء الأرض بسيطة وهي ليست مستديرة الشكل. والجواب أن شكل أجزاء الأرض ليست شكلاً طبيعياً بل قسرياً والكلام في الاشكال الطبيعية.

فان قلت: لو كان شكلها بالفسر فاذا خلقت وطبيعتها وجب أن يعود إلى الاستدارة. اجاب: بان بيوستها مانعة من العود. فان قلت: لو كانت البيوسة مانعة عن حصول الاستدارة و هي من مقتضيات الاجزاء الارضية فيلزم أن يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء، و مانعاً من حصوله ومن البين استحالة ذلك. اجاب: بان النع بالعرض وهو جازم.

اقتضت كَيْفِيَّةَ حافظة للشكل فاقضاءها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت و طباعها لكن القاسر لما أزال الشكل و لم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسريّ فهي مانعة عن العود إلى الشكل الطبيعيّ بالعرض ، وإنما عرض ذلك ازوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه . واعترض الفاضل الشارح^(١) بأنّ الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيناً مع استحالة خلوه

(١) قوله « و اعتراض الفاضل الشارح » اعتراض الامام على الدليل المذكور بطرق .

الاول : انا لا نسلم أن الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيناً مع انه لا يخلو عن وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضى الجسم شكلاً معيناً و موضعاً معيناً مع امتناع خلوه عنهما .

والجواب : أن كل جسم اذا خلى وطبعه يعلم بالضرورة أن له مكاناً معيناً و شكلاً معيناً فيكون المكان المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلى وطبعه لا يلزم أن يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره .

وفيه نظر : لان ازوم الشكل و الموضع المعين ايضاً ليس من طبيعة الجسم أما الشكل فلان ازومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده و لا شك أن الجسم لا يقتضى من حيث طبيعته أن يكون متناهياً وما يمرض الشيء بواسطة ليست هي بالذات لا يكون عروضة بالذات ، واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن للحاوي فماله بالاعظ حاوية لا يقتضى ان يكون له مكان فبمجرد النظر إلى طبيعة الجسم لا يقتضى مكاناً وهذا قدمه غير مرة .

الطريق الثاني : النقض بالفلك فانه بسيط مع أن له اشكالاً مختلفة ، أما أولاً فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز و المتممين ، وللخارج المركز شكل ولكل من التتممين شكل مغالف له ، و أما ثانياً فلانه مشتمل على نقرة فيها تدوير او كوكب وللفلك شكل ، و للنقرة شكل آخر ، و للتدوير او الكوكب شكل آخر مغالف له فهذه الاشكال المختلفة اما أن يكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شيء من احوال الفلك بالقسراذ لا قسر هناك و لا قاسر دائماً و الا لزم التعميط في الوجود ، و اما أن يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة . فان قلت : لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج و المتممات و جميع اشكال التدوير و النقرة و الفلك مستديرة غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة و لا مجدود فيه .

فقول : الدليل هو أن تأثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف فلو صح هذا الدليل لوجب أن لا يختلف أشكال البسيط وان كانت مستديرة ، وقوله « متممات الإفلاك و النقرة مغالفة لما تقتضيه الاستدارة » ليس معناه أن أشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه أن أشكالها مغالفة لمقتضى استدارة الفلك أي الشكل المستدير الذي للفلك .

والجواب : أن اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصور ، و

عن الوضع المطلق فلم لا يجوز أن يكون الأجسام لا تقتضى مواضع وأشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما . والجواب أن الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة [تعرض] بسبب نسبة الأجزاء إلى الغير أصلا لمطلقا ولا معينة فلدلك حكمنا بأنه لا يقتضى وضعاً معيناً ، والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضى مكانا وشكلا معينين [فلذلك حكمنا بذلك] . واعترض أيضاً بأن هتممات الأفلاك والنقر التي يتركز

الفلك كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى هي خارج المركز أو تدوير او كوكب فحصل له اشكال مختلفة .

فان قلت : حلول الصورة المختلفة لا بد أن يكون لاختلاف المواد ولاختلاف استمدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك .

اجاب : بمنع الحصر فان من الجائز أن يتصل صور كماله ببعض البسيطات في الفطرة الاولى لاسباب يعود الى العقول الفعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات لامور يعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصور الكمالية هي التي لا تفارق الى بدل اما انها لا تفارق اصلا كالصورة الفلكية أو انها تفارق بلا بدل كالصور الحيوانية فليست اذا فارقت حلت بيدن الحيوان صورة اخرى نوعية بل انحلت التركيب ، وكذا النبات والصور العميقة للبدن كالصورة النوبية . بقي هنا اشكالات :

احدها أن الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة الفلك الكلي فلا بد أن تحرى في جميع اجزائه وأما الصورة الاخرى فلانها صورة الخارج تختص به فيكون فيه صورتان نوعيتان وهو محال .

و جوابه المنع من استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيها صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان .

والاخر : انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا .

وجوابه : أن معنى تركيب القوى أن يكون لجزء الجسم قوة و لجزء الاخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم من جزئين كان فيه تركيب قوتين وهنا تعلق بالخارج قوة ليست في المتبعض الا انه لا قوة فيها ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب قوى .

والاخر : ان الجواب عن النقض لا يرد على أصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك أن يتصل به صور مختلفة هي مبادئ اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسيطات حتى يكون صورها مبادئ أفعال مختلفة فلا يلزم أن يكون شكلها مستديرا .

وجوابه : أن كل صورة يفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف تأثيرها فلا يقتضى الا لشكل المستدير .

و الاخر : أن الصورة التي يتعلق به مجموع الفلك وبنوعه سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون

فيها التدوير والكواكب من الأفلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وأتم لاتجوزون حصول ذلك بالقسر ، وبأن القوة المصورة إن كانت بسيطة فمحلها إما بسيط وإما مركب والأول يقتضى أن يكون شكل الحيوان كرة ، والثاني يقتضى أن يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب ، وإن كانت مركبة من قوى فإن كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لايجوز أن يكون مع طبائع بسائط الأجسام ما يمنعها عن ذلك وإن كانت في محال مختلفة كان الحيوان أيضاً مجموع كرات . و الجواب عن الأول أن اتصال الصور الكميائية ببعض البسائط في فطرتها الأولى لأسباب تعود إلى العلل الفاعلية غير ممتنع كما أن اتصالها ببعض المركبات لأسباب تعود إلى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فإن الكائن نباتا أوحيوانا في هذه الفطرة إنما تتصل به صورة كميائية نباتية كانت أوحيوانية مع بقاء صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لايبعد أن تتصل في الفطرة الأولى ببعض الأفلاك المستديرة صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز أو تدوير أو كوكب مع بقاء الصورة الأولى المتصلة بجميع أجزاء الفلك الأول فيها ويكون ذلك بحسب أمر في اللمة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك أن يبقى (يتمنى) من الفلك الأول متمم أوقرة متصورة بالصورة الأولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة ، وعن الثاني أن القوة المصورة على

الخارج والتمتات أفراد من نوع الفلك لان صورة الخارج والتمت النوعية صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه بقوله «مع بقاء الصورة الأولى» فيلزم تمدد افراد البدع وقد صرحوا بوجود انحصار البدع في شخصه . فان قلت : هذا السؤال لا يرد في الخارج لان نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة الفلك ، بل فيه صورة اخرى وحيث توف نوعيته على صورتين لامحالة . فنقول : نوعية الخارج ان لم تتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر ، وان توف كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان يمتنع بساطة الفلك الكلي فما العاجبة الى الجمع بين صورتين في الخارج والتدوير .

واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو أن متمم الخارج مختلف النغم فهذا الاختلاف ليس بقسري عندهم بل طبيعي فيختلف فعل طبيعة الفلك في القدر فلم لايجوز اختلاف فعلها في الشكل ، وايضا الفلك الكوكب له نقرة يرتكز فيها الكواكب وتلك النقرة في جانب من الفلك دون جانب فما فعلت طبيعة الفلك في مادته فلا متشابهها ، ولعل الشاوح انما غير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه أن لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه أن يكون من

تقدير بساطتها و تركب مجملها و على تقدير تركيبها و تعلق أجزائها بأجزاء المحل لا تقتضى كون الحيوان مجموع كرات لأن حكم الشئ، حال الأفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ماد عيننا إلا أن القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابهها ولم يلزم من ذلك أنها تفعل في أجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لأن المنفعل منها ليست هي الأجزاء أفرادا بل المركب الذى هو المحل، وكذلك لم يلزم أن القوة المركبة تفعل فعل بساطتها لأن المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالات لها ليس عدة فاعلين متشابهى الأفعال .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع و لم يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه) ✽ .

و في بعض النسخ و إن تمكّن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه . أقول : يريد إثبات الميل^(١) و بيان أحواله و الميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتماداً و محرك الجسم إنما يحركه بتوسطه، و سبب احتياجه إلى ذلك أن الحركة لا تخلو عن حدٍ ما من السرعة و البطوء، لأن كل حركة إنما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان أو غيرها و في زمانٍ ما و قد يمكن أن يتوهم قطع تلك المسافة بزمان أقل من ذلك

نوع واحد و اختلاف النخن و نفرة الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن أن يكون نوعاً واحداً بخلاف ما إذا اشتمل الشكل على العطف و السطح .

و الطريق الثالث : التقضى بالقوة الصورية فإنها قوة طبيعية مبدئية لا أشكال الأعضاء، عندهم فهمي أما أن يكون بسيطةً أو مركبةً فإن كان بسيطةً فحلها أن كان بسيطاً يلزم أن يكون شكل الحيوان كرة واحدة و إن كان مركباً كان الحيوان كرات بعدد السابط، و إن كانت مركبة فإما أن يكون تلك القوى في مجال مختلفة فبكون الحيوان أيضاً مجدوع كرات و إما أن يكون في محل واحد فإن لم يكن البعض مانعاً من اقتضاء الاستدواء كان الحيوان كرة واحدة و إن منع فلم لا يجوز أن يكون مع طبابع الأجسام ما يمنعها عن ذلك .

الجواب : أنا لا نسلم أن القوة الصورية أن كانت بسيطةً و محلها مركباً يلزم أن يكون الحيوان كرات و إنما يلزم ذلك لو كان عمل القوة في المركب فعلها في واحد واحد، و كذلك لا نسلم أنها إذا كانت مركبة فعلت في مركب يلزم أن يكون الحيوان كرات و إنما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد و ذلك ممنوع ٢ .

(١) قوله « يريد بيان إثبات الميل و هو الذى يسميه المتكلمون اعتماداً ، الاعتماد عندهم الميل أما إلى الفوق و هو الحفة أو إلى السفلى و هو الثقل و محرك الجسم إنما يحرك

الزمان فتكون الحركة أسرع من الأولى أو بأكثر منه فتكون أبطأ منها فإذن الحركة لا تنفك عن حدٍ ما من السرعة والبطء؛ والمراد من السرعة والبطء، هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وإنما يختلفان بالإضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس إلى شيء، هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر، ولما كانت الحركة متمتعة بالإفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدؤها الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة وكان صدور حركة

الجسم بتوسطه حتى إن كانت الطبيعة تتحرك جسمها يحدث أولاً الميل إلى الحركة ثم يصدر عنها الحركة بواسطة والقاسر يحدث ميلاً في المقسور فيحركه فإنا نعلم بالضرورة أن الرامي يحدث حالة في الجسم يتحرك بحسبها، و سبب احتياج الحركة إلى الميل أن الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بهما وحينئذ لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط أمر يقبل الشدة والضعف .

فهيها مقدمات ثلاثة أما أن الحركة يقبل الشدة والضعف فلأن كل حركة إنما تقع في زمان يمكن أن يتصور وقوعها في زمان أقل فتكون أسرع؛ أو في زمان أكثر فتكون أبطأ فهي لا تخلو عن حد من السرعة والبطء، والسرعة والبطء يقبل الشدة والضعف لأن أي حد يفرض من السرعة فقد يتوهم حد آخر أسرع منه وحد آخر أبطأ منه، وقوله «هو شيء واحد بالذات» معناه أن الحد الذي هو السرعة عين الحد الذي هو البطء، وإنما صار ذلك الحد سرعة بالإضافة إلى حركة و بطؤ بالقياس إلى حركة أخرى . واعتراض؛ بأن الحد الذي هو سرعة و بطؤ باضافتين ليس إلا هو نوع السرعة والبطؤ وهو ليس بقا بل للشدة والضعف وإنما القابل لهما مطلق السرعة والبطؤ فكيف قال وهو كيفية يقبل الشدة والضعف . وإيضاً أنواع الكيف أربعة و السرعة و البطؤ ليستا من الكيفيات المحسوسة لأن المحسوس بالذات هو الاضواء و الألوان و ليست السرعة و البطؤ منها بل الحركة بعينها لا يحس بها، ولأن الكيفيات المختصة بالكليات لان الحركة ليست من الكم، ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية و ذلك ظاهر بل السرعة و البطؤ اضافتان عارضتان للحركة لا أنهما كقيمتان بمرض لهما الإضافة و انت خير بان هذين القضيتين اللتين ورد الاعتراض عليهما مستدركتان لا حاجة إليهما في البيان .

و أما أن الطبيعة لا يقبل الشدة والضعف فلأنها جوهر و سيتضح أن الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف ،

و أما أنه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة إلى الطبيعة بتوسط الميل فلأن الطبيعة لما لم يكن قابلة للشدة والضعف كانت نسبتها إلى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة ليس أولى من صدور حركة أخرى فلا بد من أمر متوسط بين الطبيعة والحركة يقبل الشدة والضعف وهو الميل فإنه يختلف إما بحسب اختلاف أحوال الجسم في المقدار فإن الجسم الكبير

معينة منها دون ماعداها. ممتنع لعدم الأولوية فاقتضت أو لا أمراً يشتد ويضعف بحسب اختلافات الجسم ذى الطبيعة في الكم أعنى الكبير والصغر أو الكيف أعنى التكاتف والتخلخل أو الوضع أعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها أو غير ذلك، وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الأمر هو المليل، ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الأمر محسوس في الحركة الأينية^(١) يحسه الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الإنسان من الزق المنفوخ فيه إذا حبسه بيده تحت الماء و

يكون المليل فيه أكثر من الجسم الصغير، أو في التخلخل والتكاتف كما أن شبر من الجمد يكون الميل فيه أكثر من الميل في شبر من الماء، أو في الاندماج والانتفاش كشر من العجر يكون الميل فيه أكثر من الميل في شبر من العهن المنفوش. وأما بحسب اختلاف أمور خارجة عن الجسم كرفة الماء وغلظته فان قيل السبب الذي يستند إليه الميل إما ان يكون قابلاً للشدة والضعف أولاً فان لم يقبلها أمكن أن يستند ما يقبلها إلى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة إلى الطبيعة بالذات، وان قيل الشدة والضعف فلا بد له من سبب أخرى فاما أن ينتهي إلى غير قابل للشدة والضعف أو يتسلسل، وعبارة أخرى لولم يجز استناد الحركة إلى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشدة والضعف لم يجز أيضاً استناد الميل إلى الطبيعة بالذات لكونه قابلاً لهما فلا بد من ميل آخر. لا يقال: اصل الميل من الطبيعة وأما اشتداده وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة. لا نقول: فلم لا يجوز أن يكون كذلك في الحركة، ثم ان وقت المساعدة على أنه لا بد له من أمر متوسط فلا نسلم أنه هو المليل لم قلتم أنه كذلك فنقول: ليس المقصود من هذا الكلام اثبات الميل فان الميل بديهى الوجود محسوس ومن المبين الواضح أن له مد خلا في حركة الجسم فانا نحس بالميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء، وفي العجر المسكن في الهواء، ويعلم بالضرورة أنه يقتضى صعود الزق ونزول العجر ولهذا عنون الفصل بالتنبيه. بل المراد أن يبين لم احتياجات الطبيعة في تحريك الجسم إلى الميل، وما الحكمة في ذلك. فقد أشار إليه في اول كلامه بقوله «وسبب احتياجه إلى ذلك» و غاية توجيئه أن الطبيعة غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير قار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة أن العلة لا بد أن يناسب المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد عن الحركة لا يمكن أن يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت أولاً الميل وهو قار الذات قابل للشدة والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف وناسب الطبيعة من جهة أنه قار الذات فامكن أن يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما . م

(١) قوله « وهذا الأمر محسوس في الحركة الأينية » الميل محسوس في حال الحركة وفي حال عدمها .

أما في حال الحركة فكما اذا تحرك الحجر إلى الاسفل ولا قاه اليد في مسافة حركته فلاشك

كما يجده من الحجر إذا سكنه في الهواء . فالشيخ أشار إلى وجوده بقوله « الجسم له في حال تحرّكه ميل » ولم يورد حجةً علي وجوده لكونه محسوساً ؛ بل أشار إلى كونه محسوساً بقوله « ويحسّ به الممانع » وأشار إلى كونه قابلاً للشدّة والضعف بقوله « ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه » أي يضعف بالقياس إلى قوّة الممانع . وأما بالرواية الأخرى فيكون قوله « وإن تمكّن من المنع » إشارة إلى وجوده و الإحساس به عند عدم الحركة وذلك ممّا يدلّ على مغايرته للحركة ، وقوله « إلا فيما يضعف ذلك فيه » إشارة إلى أنّه قابل للشدّة والضعف .

قوله :

﴿وقديكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعائه بإبطال (كإبطال الخ) الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء للبرودة

أن الحجر يؤثر في اليد و ليس ذلك التأثير بمجرد ملاقات الحجر لليد اذلا معنى لملاقاة الحجر الا اتصال سطحه الظاهر لسطح اليد الظاهر ومن البين أن مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد ، وكذلك اذا وقع الحجر على شئ . و كسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل بحسب ثقل الحجر فان البؤثر والكاسر ليس سطح الحجر ولا حركته بل شئ آخر وهو الميل ، والى ذلك اشار بقوله « ويحس به الممانع »

وأما في حال عدم الحركة فكما يجده الانسان من الزق المنفوخ والحجر المسكن ، واليه اشار بقوله « وان تمكن من المنع » لان الميل اذا أحس به عند التمكن من منع الجسم من الحركة يكون محسوساً حال عدم الحركة ، وأما الرواية الاولى لن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية ما فيها اذا ضعف الميل في الجسم تمكن المانع من منع الحركة و أما الاحساس بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه ، فلهذا خصص الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية ، وقوله « الا فيما يضعف ذلك فيه » على الرواية الاولى استثناء من قوله « ولن يتمكن من المنع » وعلى الرواية الثانية من قوله « ويحس به الممانع » وتقدير الكلام حيث أن الممانع يحس بالميل مطلقاً سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه . فان قلت : لما ثبت أن الميل موجود في حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة في الحركة فقط بل وفي السكون أيضاً .

فنقول : من أحس بالميل حال عدم الحركة علم بالضرورة أنه مقتضى للحركة ولا معنى لكونه

المنبعثة عن طباعه إلى أن يزول) *

لما كان الميل هو السبب القريب ^(١) للحركة بوجه ما كان منقسما إلى أقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك و ينقسم إلى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عندهبوطه ، وإلى ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الأرض و ميل الحيوان عند اندفاعه الإرادى إلى جهة ، و منه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس ، وإتوماتخلاف الأجسام في قبوله والإمتناع عن ذلك بحسب الأمور الذاتية وغيرها فلا إختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى وضعفها و هو أن يكون الأقوى بحسب الطبع كالبحر العظيم أكثر امتناعا من قبول القسرى ، والأضعف أقل امتناعا . وماعدا هذا الإختلاف يكون بالأسياب الخارجة و ذلك ككون الأضعف أكثر امتناعا إمّا لعدم تمكّن القاسر منه كالرملة الصغيرة ، أو لعدم تمكّنه من دفع الموانع كالتبنة ، أو لتخلخله الذى لأجله تنطرق إليه الموانع بسهولة كالريشة ، أو لغير ذلك ، ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة و كان من الممتنع أن يتحرك الجسم حر كين مختلفتين معا بالذات لأن الحركة الواحدة تقتضى توجهها إلى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه إلى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما

(١) قوله « ولما كان الميل هو السبب القريب » لاشك أنه يمتنع أن تتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة يقتضى توجهها آخر فالحركات متنافية و تنافى المملولات يستلزم تنافى الملل فعينئذ يمتنع أن يجتمع فى جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كلا منهما يقتضى اندفاع الجسم الى جهته و يلزم من ذلك توجهه إلى جهتين دفعة وهو محال .

ثم كان قابلا يقول : الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهته فلاشك أن فيه ميلا قسريا الى جهة حركته القسرية ، وفيه ميل طبيعى الى الجهة حركته الطبيعة فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان .

أجاب : بان القاسر اذا قسر جسماً فما لم يصر الطبيعة مقهورة بالقياس الى القاسر لم يتحرك بالقسر ، واذا صادت مقهورة حدث فيه ميل قسرى و انعدم الميل الطبيعى وتحرك الجسم الى جهة القسر ثم ياخذ الميل القسرى فى التناقض و الضعف بحسب معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملل ، وامور اخرى ككبر المقدار الى ان تعادل الطبيعة الميل القسرى وحينئذ ينعدم الميل القسرى فهناك يسكن الجسم زمانا لحووب تغلغل السكون بين الحركتين الصاعدة و الهابطة ثم يحدث الطبيعى ضعيفا ويزداد قوته الى أن ينتهى الى موضعه الطبيعى .

فان قلت : يسكن الجسم ليس بلازم وانما يلزم لولم يكن المعادلة بين الطبيعة والميل القسرى آنية

التوجه و عدمه إلى كل واحد من المقصدين معا و يمتنع أن يقتضى الشيء شيئا و عدمه معا فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل ، بل كما يجوز أن يجتمع في جسم حركتان إحداهما بالذات و الأخرى بالعرض كحركة الشخص في السفينة بنفسه بالذات و بحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان كحجر يحمله الإنسان يمشى فإنته يحس بثقله و هو ميله بالذات و ينخرق منه الهواء و هو ميله بالعرض الذي هوللا نسان بالذات فإذطرء على جسم ذى ميل بالفعل ميل قسرى تقاوم السببان أعنى القاسر و الطبيعة فإن غلب القاسر و صارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى و بطل الطبيعي ، ثم تأخذ الموانع الخارجية و الطبيعية معا في إفتائه قليلا قليلا تقوى الطبيعة بحسب ذلك ، و بأخذ الميل القسرى في الإنتقاص و قوّة الطبيعة في الإزداد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدّد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها و يشتدّ الميل بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوّة الطبيعة و الميل القسرى قريبا من الإمتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة . و إذا تقرّر ذلك فنقول : قول الشيخ « و قد يكون من طباعه » إشارة إلى الميلين الطبيعي و النفساني ، و قوله « و قد يحدث فيه من تأثير غيره » إشارة إلى القسرى ، و قوله « فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعثه » إشارة إلى امتناع اجتماع

فانها اذا وقتت في آن لا يلزم سكون قطعاً .

فتقول : سيثبت هذا ببراهنه في النقط السادس .

وقيل : لا شك أن الجسم إذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فإذا أخذ في الضعف ينتفي نوع منه و يوجد آخر أضعف الى أن بلم الغاية ثم يوجد الميل الطبيعي نوعا بعد نوع فهل الانواع صادرة من القاسر و الطبيعة أو عن الفاعل الفياض .

اجيب : بان التحقيق يقتضى أن يكون أنواع العيول القسرية صادرة عن الفياض إلا أنه قد يطلق على العمدة التام أنه فاعل فلما كان القاسر أعد الجسم لحدوث العيول إهداداً ما يقال ان القاسر احدث فيه الميل ، و أما انواع العيول الطبيعية فمن الطبيعية و ذلك ظاهر . و شبه التقاوم المذكور بين قوّة الطبيعة و الميل القسرى بالتفاعل بين البرودة الطبيعية و الحرارة المرضية في الماء و وجه التشبيه امر ان أحدهما أنه كما لا يجتمع في الماء حرارة و برودة ، و ثانيهما أنه كما كان فعل الطبيعة المايمة الخ . م

الميلين وإبطال القسرى للطبيعي وعوده عند زوال القسرى كما يشاهد في الحجر المرمرى حالتى صعوده وهبوطه ، وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله «إبطال الحرارة العرضية التى يستحيل إليها الماء» لتصور كيفية التناوب المذكور فإنه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون أبداً متكيفاً بكيفية متوسطة بين غايتى الحرارة الغربية والبرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه وتسمى حرارة وتارة أميل إلى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة ، كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون أبداً ذاحل بين الميل القسرى الشديد والطبيعى الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب إلى القسرى وتارة بالميل المنسوب إلى الطبع وتارة بعدهما معاً وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة ، وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذى تقتضيه وهو البرودة حفظه ، وعند وجود ما يصادفه كالحرارة إفناؤه ، وعند الخلو منهما إيجاد البرودة ، كذلك فعل الطبيعة في الجسم مادام مفارق الحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه ، وعند وجود ميل غريب يخالفه إفناؤه ، وعند خلو الجسم عن الميل إيجاد الميل الطبيعى . فهذا ما ينبغى أن يتحقق لتندفع الإشكالات التى تورده في هذا الموضوع كما يقال لولا اجتماع الميلين^(١) لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوى ضعيف متساويين

(١) قوله « كما يقال لولا اجتماع الميلين » احتج من جوز اجتماع ميلين مختلفين في جسم

واحد بوجهين .

الاول أن الحجرين المتساويين اذا رمى أحدهما قوى والاخر ضعيف كان صعود الحجر الذى رماه القوى اسرع من صعود الاخر فلو انعدم الميل الطبيعى لحدث الميل القسرى فلا معاودة للدليل القسرى في الحجرين فلمزم أن يتحركا حركة متساوية .

و الجواب : ان الماوق هو مبدأ الميل الطبيعى وهو الطبيعة لا الميل الطبيعى ولهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية أقل من الصغير لان مبدى الميل هناك اكثر لا أن الدليل اكثر ، و ايضا الماوق الخارجى قائم و الميل فى احد الحجرين ضعيف فجازان يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الاخر ،

الثانى اذا جذب جاذبان طرفى جبل بقوتين متساويتين فلاشك أن ذلك الجبل لا يختلف وضعه ولا يتقدم ولا يتأخر اصلاً فلولا اجتماع الميلين المتساويين فيه لما تعادلا .

في الصعود ، ولكن وقوف جبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا .

قوله :

« وإنما يكون الميل الطبيعي لامحالة نحو جهة يتوخىها الطبع »^١
لما كانت الجهات بالطبع إما فوق وإما تحت فالميل الطبيعي إما يتوخى
الفوق وهو الخفة ، وإما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان ، وما تقتضيه النفوس
النباتية والحيوانية يكون كحركاتها و جهات حرركاتها .

قوله :

« فإذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل ^(١)
لأنه لامحالة إنما يميل بطبعه إليه لاعنه»^٢

لما كان الميل الطبيعي إلى جهة إنما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي
وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود إليه وهو حال السكون بالطبع
فإن الواصل إلى المكان الطبيعي يجب أن يبطل ميله إليه ولم يكن له ميل عنه فإن
هو عديم الميل . واعترض الفاضل الشارح على ذلك بأن الحجر إذا وضع اليد تحتها
وهو على الأرض فقد يحس ميله . وأجاب عنه بأنه إنما يكون في مكانه الطبيعي حين
يكون في مركز العالم . والحق في ذلك أن المكان الطبيعي للأرض ليس هو مركز

والجواب : أن عدم اختلاف الوضع لا لاجتماع البيئين بل لانتفاء الميلين فإن كل واحدة من
القوتين لو انفردت أحدثت في العجل ميلا وإذا اجتمعتا انتفى الميلان فلا يتحرك العجل أصلا . م
(١) قوله «فإذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل» لأن ذلك الميل
أما أن يكون إلى الحيز الطبيعي أو منه . والاول ظاهر البطلان لأن الميل إلى الحيز الطبيعي طلبه
وطلب العاصل محال ، والثاني كذلك والا لكان المطلوب بالطبع مهروباعنه بالطبع ، وفي نقل جواب
الإمام سهو فانه قال : الحجر انما يكون في موضعه الطبيعي لو كان مركز ثقله مطبقا على مركز
العالم، وهذا هو جواب الشارح ، وجملة الكلام هي هنا أن المكان الطبيعي للأرض ليس معناه أن يكون
داخل الماء والهواء فقط بل معناه أن يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على
مركز العالم ، ومركز الثقل ما لو حمل الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر
ولاشك أن بعض الأرض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه
جزء مكان الكل بخلاف ما إذا كان متصلا . م

العالم الذى هو نقطة ما وإلا فلاشيء من الأرض في المكان الطبيعي ، بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم ، و الحجر المنفصل عنها بالفعل مادام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لأن مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان وإذا صار متصلها بالفعال انعدم ميله وصار مكانه جزءاً من مكانها .

قوله :

«وكلّما كان الميل الطبيعي أقوى كان أمتنع اجسّمه عن قبول الميل القسرى وكانت (فكانت نخ) الحركة بالميل القسرى^(١) أفتروأبطاً»

لمّا ذكر الميّلين أعنى القسرى وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعيّ منهما أرادان يبيّن حالهما عند تعارض السببين فأشار إلى الاختلاف الذاتى المذكور لبناء مايجىء من الكلام عليه ، وأشار بقوله « وكانت الحركة بالميل القسرى أفتروأبطاً » إلى الحال الحادثة عند تقادم السببين كماقرّناه .

«(إشارة)»

«(الجسم الذى لا ميل فيه [لا] لقوّة و لا بالفعل لا يقبل ميلا قسرياً يتحرك به ، و بالجملة لا يتحرك قسراً وإلا فليتحرك قسراً في زمان ما مسافة ما ، وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه ميلٌ ما وممانعة ، فتبيّن أنه يحركها في زمان أطول . وليمكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضى في مثل ذلك الزمان (غيرخ) ذلك المحرك مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة زمان ذى الميل الأوّل و عديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فتكون حركتا مقسورين ذى ممانع فيه و غير ذى ممانع فيه متساويتى الأحوال في السرعة و البطء . وهذا محال»

يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدء ميل ما بالطبع^(٢) .

(١) قوله « و كانت الحركة بالميل القسرى » قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميّلين المختلفين فى الجسم الواحد لان البطوء فى الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي جاممه لامحالة لكن المراد مبدء الميل الطبيعي على ما قرره الشارح . م

(٢) قوله « يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدء ميل ما بالطبع »

وقبل الخوض فيه نقول: قد ذكرنا أنّ الحركة لا بدّ لها من ثلاثة أشياء مسافة وزمان وحدّ معين من السرعة والبطء. فنقول ههنا إذا اتفق كلّ واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المخلفين تناسب ما، وبيانه بالتفصيل أنّ المتحرّك بالحدّ الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل، وقصيرة في زمان قصير فتكون نسبة المسافة إلى المسافة كنسبة الزمان إلى الزمان على التساوي، والمتحرّك في المسافة الواحدة يقطعها بحدّ أسرع في زمان أقصر و بحدّ أبطأ في زمان أطول فنكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل، و

قدم على الخوض في بيان البرهان ابعانا اربعة .

البحث الاول: كل حركة لها ثلاثة اشياء زمان ومسافة و حد من السرعة والبطوء، وكل حركتين متفتحتين في واحد من هذه الامور لو احتملا في الامر الثاني اختلفا في الامر الثالث على التناسب أى يكون النسبة بين المختلفين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفين في الامر الثاني - واه كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين فقله «اذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان» ليس بصواب لان اتفق كل واحد مع اختلاف الباقيين تناقض، والصواب اتفاق واحد واختلف الباقيين و اذا اختلف الباقيان فمروض التماس واجب متيقن فقد في قوله «وقد يعرض» للتحقيق وهو كثير الوقوع في كلام العوم، و بيان ذلك أن الحركتين اذا اختلفتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين فاما أن يكونا متفتحتين في السرعة والبطوء مختلفتين في الباقيين و اما ان يكونا متفتحتين في المساهة ومحدتين في الباقيين او يكونا متفتحتين في الزمان دون الباقيين فن اتفقتا في السرعة والبطوء واختلفتا في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل و للآخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كما كان زمانها أطول كانت مسافتها أطول وكلما كان أقصر كانت مسافتها أقصر، وان اتفقتا في المساهة واختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة و الاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة أسرع كان الزمان أقصر وكلما كان أبطاء كان الزمان أطول فقصر الزمان بازاء السرعة و طوله بازاء البطوء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كسبة الزمان العصير الى الزمان الطويل لان النسبة هو انة احد المقدارين المتجانسين من الاخر، والحركة كم بالعرض اما بعسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المساهة فاختلف الحركتين في الكمية و تناسبها اما يكون بعسب كمية الزمان لكن كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير و كمية الحركة البطيئة هي الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل، و اذا اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين فلهذا الحركة السريعة مسافة طويلة و للحركة البطيئة مساهة قصيرة لانه اذا اتعد الزمان فكلما كانت الحركة أسرع

المتحرك في الزمان الواحد يقطع بحدّ أسرع مسافة أطول و بحدّ أبطأ مسافة أقصر فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة ، و تبيّن من ذلك أنّ الطول في المسافة و القصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطء .

و اعلم أنّه لا يمكن أن يقال : الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان والمسافة ، وبسبب السرعة و البطء تستدعي شيئاً آخر لأننا بيّنا أنّ الحركة بمتنع أن توجد إلا على حدّ ما منهما فهي مفردة غير موجودة ومالا وجوده لا يستدعي شيئاً أصلاً ، و الحركة تنقسم إلى نفسانية و غير نفسانية ، و النفسانية تحدّد النفس حالها من السرعة و البطء المتخيّلين لها بحسب الملازمة و ينبعث عنها الميل بحسبها و من الميل تتحصّل الحركة السريعة و البطيئة ، وأمّا غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة واحدة أوقسر فتححتاج إلى ما يحدّد حالها تلك إذ لا شعور نومة بالملازمة و غيرها فهي بحسب

كانت المسافة أطول قطعاً و كمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة . و قد ظهر من ههنا أن طول المسافة و قصر الزمان بازاء السرعة ، و قصر المسافة و طول الزمان بازاء البطء و قوله «المتحرك» في الاقسام الثلاثة اعم من أن يكون واحداً او متعدداً و ان أوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كانت الحركة من الجسمين .

البحث الثاني : الحركة لا يقتضى الزمان و المسافة بنفسها بل بحسب السرعة و البطء لانها لا ينفك عن السرعة و البطء فهي مفردة عن السرعة و البطء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئاً في العاوج فالمتدعي للزمان هو الحركة مع حد من السرعة و البطء .

و فيه نظر من جهين : أما اولاً فلانه لو صح ذلك يلزم أن لا يقتضى شيء شيئاً بحسب نفسه لان كل شيء يفرض فهو لا يخلو عن أحد النقيضين أى النقيضين كانا . فهو مفردا عنهما غير موجود . بل كل شيء فرض فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم و ما لا وجود له لا يستدعي شيئاً فلا بد ان يكون لاحد النقيضين أو اللازم دخل في اقتضاء الشيء ، و أما ثانياً فلان المراد بالافراد اما الهية لا بشرط شيء . فلانسلم أنها غير موجودة و اما الهية بشرط لا شيء . فمسلم أنها ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة و البطء دخل في اقتضاء الحركة .

و يمكن التفتى عن النظرين بان يقال : ليس المطلوب أن للسرعة و البطء دخل في اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضى الزمان الا مع وصف السرعة و البطء لانه فان الحركة لا تقتضى الزمان الا اذا وجدت في العاوج و لا توجد في العاوج الا اذا كانت سريعة أو بطيئة و هذا القدر كاف في تحرير البرهان .

ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو أمكن وإذ لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلاً يقتضيها وحالات تحدّد بها. ولا يتصور ذلك إلا عند تعاقب بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوتاً، والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع أيضاً بسببه تفاوت، والميل في ذاته مختلف فالنفاوت الذي بسببه يتعيّن الميل وما يتبعه أعني الحدّ المذكور من السرعة والبطء يكون بشيء آخر إما خارج عن المتحرك أو غير خارج يسمونه المعاق، أمّا الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء والرقة والغلظة، و أمّا الذي ليس من خارج فهو لا يمكن أن يعاقب الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن تقتضى شيئاً وتقتضى ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاقب القرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدئ الميل الطبايعي فإذن يلزم من ارتفاع هذين

البحث الثالث : اختلاف السرعة والبطء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخييل والإرادة حتى أن النفس إن تحيل حركة سريعة ينبت منها ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة ، وإن تخيل حركة بطيئة ينبت منها ميلها . وإما أن كانت طبيعية أو قرية فاختلاف الحركة سرعة و بطؤاً ليس من الطبيعة إذ لتفاوتها فيها ولا شعور لها ، ولأن القاسر لانه مفروض على أتم الاحوال لان المفروض تحريكه بقوة واحدة .

فان قلت : سيقدر في النمط الرابع ان للطبيعة شعوراً ما فسلب الشعور عنها يناهيه . فنقول : المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة وان قدر ان يكون لها شعور الا ان تحريكها بطريق الإيجاب لا بالاختيار ضرورة أن الحبر لا يمكن أن لا يتحرك الى أسفل فلا يمكن ولا يتصور أن يختلف اقتضاءها ، وانما يكون اختلاف السرعة والبطء في الحركات الطبيعية والقرية من المفارق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي او القرى لكن لما كان المكان خارجاً عنهما فالعصول فيهما لا يكون الا بالحركة هما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضاءهما الحصول في المكان الطبيعي أو القرى فلو لا معاونة عنها لكنت الحركة واقمة لا في زمان فلا يختلف بالسرعة والبطء فلا حركة ، ولما كان المعاق قسامين اما داخليا أو خارجيا والمعاق الداخلي يتمتع أن يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركات الطبيعية على المعاق الداخلي بل يستدل على المعاق الخارجي ، ويستدل على المعاق الداخلي باختلاف الحركة القرية .

البحث الرابع : المشار إليه بقوله دووجه الاستدلال ، قد ثبت أن الحركة لا توجد في الخارج الا بسرعة أو بطيئة ولا توجد سريعة أو بطيئة إلا بحسب المعاق ولما كان اختلاف السرعة والبطء لاجل اختلاف المعاونة كانت المعاونة القليلة بازاء السرعة والمعاونة الكثيرة بازاء البطء فيكون نسبة

المعاوقين أعنى الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء من الحركة و يلزم منه انتفاء الحركة ، ولأجل ذلك استدل الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فينبوا امتناع وجود الخلاء ، وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فأنبتوا مبدئ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن تتحرك قسراً وهو مسألتنا هذه .

و وجه الإستدلال في المسألتين أن اختلاف المعاوقة لما كان مقتضياً لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوقة القليلة بإزاء السرعة والكثيرة بإزاء البطء فكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوقة في القلّة والكثرة نسبة المسافة إلى المسافة فيهما على التكافؤ أعنى القلّة في إحداهما بإزاء الكثرة في الأخرى : و كنسبة الزمان إلى الزمان على

المعاوقة القليلة إلى المعاوق الكثيرة نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة إلى الحركة السريعة ، و أيضاً نسبة الموقفة إلى المعاوقة في القلّة والكثرة نسبة المسافة إلى المسافة على التكافؤ أي على أن يكون القلّة في المسافة بإزاء الكثرة في المعاوقة و الكثرة بإزاء القلّة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة لانه قد تصور أن نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة و ان نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان يكون طول المسافة بإزاء السرعة و قصرها بإزاء البطوء فيكون المقدمه الثالثه نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة و كذلك نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة أما اولفان عكس تلك النسبة ، و اما ثانياً فلان نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة الحركة البطيئة إلى الحركة السريعة و نسبة الحركة البطيئة إلى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة كما ذكرنا ، و أيضاً نسبة المعاوقة إلى المعاوقة في القلّة والكثرة نسبة الزمان إلى الزمان في الكثرة و القلّة على التساوى حتى ان نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة إلى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة إلى البطيئة و نسبة الحركة السريعة إلى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بإزاء السرعة و طوله بإزاء البطوء و كذلك نسبة المعاوقة الكثيرة إلى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل إلى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في البحث .

و في مقدمتي المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون

التساوي أعنى القلّة بإزاء القلّة والكثرة بإزاء الكثرة ، وإذا ثبت ذلك فلنفرض ^(١) متحركاً عديم المعاوقة يقطع مسافةً ما في زمانٍ ما ، وآخر مع معاوقةٍ ما يقطعها ويكون لا محالة في زمانٍ أكثر ، وثالثاً مع معاوقةٍ أقلّ من الأوّل على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمانٍ مساوٍ لزمانٍ عديم المعاوقة و يلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها إلا أن تجعل حركة عديم المعاوقة لافي زمانٍ بل في آنٍ لا تنقسم وهو أيضاً محال لما مرّ . فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب .

و اعترض على ذلك طائفة من المتأخّرين كالشيخ أبي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو أن الحركة بنفسها تستدعي زماناً وبسبب المعاوقة زماناً

نسبة المسافة الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المعاوقة القصيرة . ومن الفضلاء من سمته يقول : النسبة على عكس ما ذكرناه اذا دمي واحد بقوة واحدة حجرتين مختلفتين بالمعظم والصغر فلا شك أن الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافةً قصيرة والحجر الصغير لقلّة المعاوقة فيه يقطع فيه مسافةً طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى ان كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القصيرة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة : وعلى هذا نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كانت الاولى بالنصف كانت الثانية بالنصف ، وهكذا ، وحينئذ فلا بد من القدح في احدى مقدمتي الدليل ، وكان في المقدمة الثانية قدحا . م

(١) قوله « واذا ثبت ذلك فلنفرض » بعد تقديم الابحاث سلك في اثبات الدعوى طريقين ،

طريقاً يعم المعاوقة الخارجية وهي الملاء والداخلية وهي الميل ، وطريقاً يختص الميل

أما الطريق العام فهو انا نفرض جسماً عديم المعاوقة يتحرك في مسافة فاما أن يكون حركته لافي زمان وهو محال ، أو يكون حركته في زمان . فلنفرض جسماً آخر مع معاوقة يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته في زمان أطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة تكون أبطأ من الحركة لامع المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول أن الحركتين اذا اتفقتا في المسافة واختلفتا في السرعة والبطوء اختلفتا في الزمان أيضاً ويكون طول الزمان بإزاء البطوء ، ولا شك أن بين الزمانين نسبة ، فلنفرض جسماً ثالثاً له معاوقة أقل من الاولى على نسبة الزمانين أي يكون نسبة معاوقته إلى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمان عديم المعاوقة لما تقرر في البحث الرابع أن كثرة الزمان بإزاء كثرة المعاوقة وفلة الزمان بإزاء قلة المعاوقة ، حتى ان المعاوقة كلما كان اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة مثلاً وحركة كثير المعاوقة ساعتين كان حركة قليل المعاوقة

فتجمعهما واجدة المعارضة وتختصّ بأحدهما فاقدتها . فإذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الأحوال . إنّما يختلف زمان المعارضة بحسب قوتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياغ ما يجب من ذلك إليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران .

وأقول : الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعي زماناً لأنها لو وجدت لامع حدّ من السرعة و البطء في زمان كانت بحيث إذا فرض وقوع آخر في نصف ذلك الزمان أوفى ضعفه كانت لامحالة أبطأ أو أسرع من المفروضة وكانت مع حدّ من السرعة و

أيضاً في ساعة لان نسبة المعارضة الى المعارضة نسبة الزمان الى الزمان و زمان عديم المعارضة نصف زمان كثير المعارضة فيكون معاودة قليل المعارضة نصف معاودة كثير المعارضة فيلزم أن يكون الحركة مع العائق كالحركة لامع العائق هذا خلاف .

وقوله : « الا ان يجعل حركة عديم المعارضة » استثناء من قوله : « ويلزم من ذلك الخلف » أي يلزم الخلف الا أن يفرض حركة عديم المعارضة في آن فيكون حركة كثير المعارضة في زمان وحركة قليل المعارضة اقصر ولا يلزم الخلف . فهذا البرهان واقعيه على اثبات البطل كانت الاجسام الثلاثة مختلفة الذات تتحرك في مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية ، ولو اقيم على اثبات الملاء فرضت اجسام متعددة في الطبيعة و القدار يتحرك في مسافات متفقة في القدار مختلفة خلا ، وملا غليظا و رقيقا ، ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات كان كذلك ايضاً .

واعترضوا : بأنه ليس يلزم من كون العاوقين على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة و انما يكون كذلك او لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعارضة وهو ممنوع فان من الجاز استدعاء الحركة بنفسها قدراً من الزمان و بالمعاودة قدراً آخر ، وحينئذ لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهم لامع العائق ، ولا المحال المذكور وهو وقوع الحركة في الان ففي الفرض المذكور لما كانت حركة عديم المعارضة في ساعة كانت الساعة بازاء الحركة بنفسها فلا يكون بازاء المعارضة الكثيرة الا ساعة واحدة و حينئذ يكون قليل المعارضة في ساعة و نصف ساعة فلا معذور .

و الجواب : ما ثبت من أن الحركة لا يتخلو من السرعة و البطوء و هما لا يتحققان الا بحسب المعارضة فلا حركة الا مع المعارضة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعارضة لامحالة ، وقد زاد هيئنا ايضاً بان الحركة لو وجدت لامع السرعة و البطوء في زمان كانت في ذلك الزمان أسرع و في ضعفه أبطأ و كانت مع السرعة و البطوء . هذا خلف و اعلم أن هذا البرهان لو اورد على اثبات المعارضة المطلقة أو على اثبات المعارضة العارضية

والبطء حين فرضناها لامع حدّ منهما . هذا خلف . ولنرجع إلى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب أنّ الجسم الذي لامبده ميل فيه بالطبع لا يمكن أن يتحرك بالقسر ، و البرهان أنّه إن أمكن فليتحرك مع عدم مبدئه الميل الذي هو المعاقق الداخليّ مسافة مافي زمان و ليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدئه ميل ومعاوقة مافظاھر أنّه يتحرّكها في زمان أطول، وليكن جسم ثالث فيه مبدئه ميل ومعاوقة أقلّ على نسبة تقتضى أن يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة أطول من المسافة الأولى على نسبة زمانى ذى الميل الأوّل وعديم الميل لأنّ مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة كنسبة الميل القوى إلى الضعيف فيكون في زمان مثل عديم الميل يتحرّك مثل مسافته لأنّ نسبة الزمان إلى الزمان كنسبة المسافة إلى المسافة

اتجه وجه التعلّص من هذا الاشكال فيه بما ذكر ، وأما ماورد على اثبات المعاوقة الداخلية وهى الميل لم يزل الاشكال لجواز أن يكون حركة عديم الميل مع المعاوقة الخارجية ، وحينئذ يستدعى قدراً من الزمان، وقوى الميل يقتضى زمانها و زمان آخر بازاء الميل، و ضعيف الميل زمانها وقدراً آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المعذور .

وأما الطريق الخاص : فهو أنه لو امكن أن يتحرك بالقسر الملامبده ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق والتالى ماطل ، بيان الملازمة انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسماً آخر فيه ميل تلك القوة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد أن يكون زمان حركته أطولاً ، ثم اذا فرضنا جسماً ثالثاً فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع أن طول المسافة بازاء قلة المعاوقة و قصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض أن المسافتين على نسبة الزمانين أى يكون نسبة مسافة ذى الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان ذى الميل القوى الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول في الزمان الاطول فلا محالة تقطع المسافة الاقصر في الزمان الاقصر لان مم وحدة المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان، مثلاً لو تحرك عديم الميل في ساعة ذراعاً و قوى الميل ذراعاً في ساعتين فلو فرضنا ضعيف ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان قوى الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة واحدة ذراعاً فالحركة مع العائق كالحركة لامعه فلنأفى هذا البرهان زمانان و مسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفى في تصويره مسافة واحدة و زمانان و قوله « على نسبة يقتضى مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين » يشتمل على امرين احدهما أن الجسم الثالث يقطع مسافة أطول وهو بالدلالة ، والاخر أن تلك المسافة الطويلة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وهو بالقرص ، و اما قوله « لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف » فاعلم : انه لا بد لنا

فيلزم الخلف، وأما المحال بسبب الزمان^(١) فسندكره من بعد. و اعترض الفاضل الشارح^(٢) بعد ذلك بأن نسبة أثر المؤثر الضعيف إلى أثر القوى ربما لا تكون كنسبتهما قال فإن قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه. قلنا لعل القوة المؤثرة إنما تحصل عند اجتماع الأجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزئة وأيضاً قل فإن دل ذلك على

ان نبين أولاً هذه القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها، أما الاول فهو أنه تبين في البحث الرابع أن نسبة المعاودة الكثيرة إلى المعاودة القليلة نسبة المسافة القصيرة إلى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة نسبة المعاودة القليلة إلى المعاودة الكثيرة لان هذه النسبة عين تلك النسبة، والمعاودة الكثيرة و القليلة ههنا هما السبل القوي والضعيف فيكون نسبة المسافة القصيره إلى المسافة الطويلة نسبة السبل القوي إلى السبل الضعيف.

وأما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو أنه لما فرض السانتين على نسبة الزمانين فربما منع ان كان ذلك فقال: لا شك ان بين الزمانين نسبة، والسبل كلما كان أضعف كان مسافته أطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلىن ولما كانت مراتب ضعف السبل إلى مالا يتناهى وجد في مراتب الضعف ما يقتضى مسافة أطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعاً.

وقد عرفت ان التمسك بضعف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف مثلاً لا يكون نسبة السبل القوي بالنصف بل بالضعف. علم انه لا حاجة في اتمام البرهان اليه اصلاً لانه كما قطع ذو السبل القوي مثلاً في ساعتين ذراعاً وكلما بضعف السبل يزيد المسافة فلا شك أن زيادة الذراع يصل إلى ذراعين بعبء ازدياد ضعف السبل، وحينئذ يكون نسبة مسافة ضعف السبل إلى المسافة الاولى على نسبة الزمانين، وانما غير الفرض الذى فى طريق الاولى إلى هذا الفرض حسماً لمادة الاعتراض بالكلية ولمحاذاة ما فى الكتاب وغفل الإمام عنه حتى أورد الاعتراض عليه. و وجه ثالث وهو ان ضعف السبل لو فرض حركته في زمان قوى كان يقطع مسافة أطول وعلى القاعدة التى مهدنا نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة نسبة السبل الضعيف إلى السبل القوي فلو فرض ان نسبة السبل الضعيف إلى السبل القوي كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة إلى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل وانه محال فقد ظهر ان فرض الميلىن على نسبة الزمانين فرض محال على القاعدة المذكورة م

(١) قوله « وأما المحال بسبب الزمان » وهو وقوع الحركة في الان فنذكره من بعد.

فان قلت: قد قال في الطريق الاول وهو محال لما مر و ههنا يقول سندكره من بعد وبينهما مخالفة.

فنقول: قوله سندكره اشارة إلى التذكير الاتى الذى هو يذكر ما مر فى النمط الاول من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة م

(٢) قوله « واعترض الفاضل الشارح » منح الإمام أولاً اللازمة القابلة؛ لو كان الجسم قابلاً للحركة القسرية بلا مبدء، ميل كانت مع العائق كهي لامنه بناء على ان الزمان ليس كله بازاد، السبل

احتياج الحركة القسرية إلى معاق قد دل أيضاً على احتياج الطبيعة إليه، وأعاد ما ذكره بعينه ، ثم قال : ويلزم منه أن يكون في الأجسام الطبيعية مبدئان لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ، ثم قال : فإن قلتم : معاوقة القوام كافية هناك . قلنا : فلتكن أيضاً كافية في القسرية ، ثم قال : ويلزم من ذلك بعينه أن يكون في الفلك أيضاً معاق لأنه مستمر الوجود في الجميع و ألزم منه محالات .

والجواب عن الأول أن من القوى الجسماني ما يحل في موادها و ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فإن الجزء والكل فيها وهى كالصور والطبائع، ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فإن الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا ، وما نحن فيه من الصنف الأول، والإعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لأنه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية .

وعن الثاني أننا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية أيضاً إلى معاق ولم يلزم من

واعترض بعد ذلك و منع استحالة اللازم ، وإنما يكون محالاً لو كان الميل كلما يضمف يبقى أثره بنسبة الميل القوى و هو ممنوع لجواز أن ينتهى فى مراتب الضعف إلى حيث لا يبقى له اثر معاوقة حتى تكون الحركة مع العائق كهى لامعه وذلك كما أن قطرات الماء إذا سالت و تكثرت أثرت فى نقر الحجر ولا تأثير أصلاً لقطرة من الماء فى النقرة ، وكذلك جزء من الحجر الهابط يكسر ما يلاقيه و ليس لاصغر جزء منه أثر فى الكسر .

لا يقال : القوة الحالة فى الجسم لابد أن ينقسم بانقسامه فالذى يضمف الجزء الصغير منه إن كان قوة مؤثرة فقد حصل المطلوب وإن لم يكن قوة مؤثرة كان حال حصه كل جزء من الاجزاء الصغيرة التى لذلك الجسم كذلك فنمنا اجتباع تلك الاجزاء إن لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل و قد فرضناه كذلك هذا خلف ، وان حصلت القوة المؤثرة انقسمت بانقسام المحل و حينئذ يعود الكلام المذكور .

لانا نقول : حصه كل جزء من أجزاء الجسم من تلك القوة إنما تكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء ، واما عند الانفصال فربما ينتهى جزء الجسم فى الصغر إلى حد لا يبقى حصه مؤثرة من القوة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على أى نسبة يراد ، و عندى : أن ذلك السؤال غير موجه فان السؤال إنما يتوجه لو أشعر بمحدود و ذلك السؤال قد انتهى الى عود الكلام المذكور ولا معنى إلا تكرر ذلك الكلام فان قوة المعاملة المؤثرة عند اجتباع اجزاء تلك القوة المفروضة أولاً و محلها هو الجسم المفروض و هى منقسمة بانقسام الجزء فأخر السؤال ورجع إلى الاول ولا

الحججة المذكورة أن يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما مرّ فهو هناك من خارجه فأذن معاوقة القوام كافية هناك ، وأمّا في القسرية فلا لأنّ الحججة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام . وأمّا الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بيننا من الفرق .

✽ (تذكير) ✽

✽ (يجب أن تتذكر ههنا أنه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز أن تقع فيه حركة مالميل له ولا تكون له نسبة إلى زمان حركة ذي ميل) ✽

لو كان زمان لا ينقسم لما كان له إلى الزمان المنقسم نسبة كمالا نسبة للنقطة إلى الخط ، وحينئذ إن كانت حركة عديم الميل واقعة فيه و حركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذا الحججة لأنّها هبنية على التناسب .

✽ (وهم وتنبية) ✽ (١)

✽ (ولعلك تقول إنّ الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز أن يكون جسم من الأجسام اتفق له في ابتداء حدوده من محدثه أو اتفق له من أسباب خارجه لا يتعرّى من تعاورها إياه وضع أو شكل صار أولى به كما يعرض

معدور فيه ، ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية وبالحركات الفلكية ، و أما قوله « و الزم منه معاللات » فالمراد منه أحد المجالين فانه قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة ، وللدليل العائق عنها وذلك محال ، وان لم يكن طبيعيا كان جازي الزوال من الفلك وهو شرط للحركة الفلكية و جواز زوال الشرط يستلزم جواز زوال المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال .

و أجاب الشارح : بان الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها والمفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية ، و قوة الجزء اذا جرد النظر إليها من غير مانع خارجي من الصفر وغيره لا بد أن يكون مؤثرة و الا لم يكن قوة ،

وعن النقض بالحركات الطبيعية : بالفرق من حيث أن المعاوقة الخارجية كافة فيها دون الحركات القسرية لقيام العجة بعينها مع فرض الحركات في الدلاء المتشابه ، و المراد بالحجة ما هي المبنية على نسبة المسافتين لامتباين على نسبة المبلين لانه غير تام على ما وقفت عليه . و عن النقض بالحركات الفلكية : بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف التفتيلات كما مر .

(١) قوله « وهم وتنبية » تقرير الوهم اننا لنسلم أن لزوم الشكل و الوضع أو الموضع

لكلّ مدرة أن يصير مكانها مختصاً بطبعاها دون مكان الأخرى بسبب غير ذاتها وإن كان بمعونة من ذاتها ، ثم لا تنفك مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقاً مطلقاً فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقاً [وإن لم يكن طبيعياً لا ينفك عنه وإن لم يكن استحقاقاً مطلقاً] و كذلك الكلام في الشكل لكنك يجب أن تعلم أولاً أن كل شيء فقد يمكن فرضه مبرراً عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته أو وجوده . فافرض كل جسم كذلك و انظر هل يلزمه وضع وشكل ، و أمّا المحدث فإنه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان إلا لاستحقاق بوجه ما من طبيعة ، أو لداع مخصص ، أو اتفاق فإن كان لاستحقاق فذلك ذلك ، و إن كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو أحد اللواحق الغير المقومة و قد رفضناها (رفضناها) عن الجسم ، و إن كان اتفاقاً فالإتفاق لاحق غريب ، و ستعلم أن الإتفاق يستند إلى أسباب غريبة) †

قد مرّ بيان أن الجسم يقتضى بالطبع موضعا و شكلا معيناً ، و هذا الوهم تشكيك في ذلك ، و إنما أخره إلى هذا الموضع لأنه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع و الشكل أراد أن يذكر الأمور الطبيعية معاً فذكر الميل بعقبه ، ثم لما فرغ من ذلك عاد إلى ذكر الإشكال على حكمه الأول .

و تقريره بحسب ما في الكتاب أن يقال : ليس يجب أن يكون ذات كل جسم هي المقتضية لأن يكون له موضع أو وضع وشكل ، و الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور ، و إنما قال «موضع أو وضع» ليكون الحكم كلياً ولم يورد مع

للجسم بحسب استحقاق طبيعي ، و لم لا يجوز أن يكون بتخصيص محدث الاجسام أو غيره من أسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز أن يكون لجزء من الجسم مكان أو شكل اتفاقاً لا بحسب طبعه جاز أن يكون مكان كل الجسم أو شكله كذلك كما أن الدرة إذا انفصلت من الارض حصلت في بعض الامكنة لا بإقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز أن يكون مكان الارض كذلك ، و أما قوله «صار اولي به» فلا دخله في السؤال بل جواب السؤال مقدور و هو أن يقال : لو كان حصول الموضع أو الوضع أو الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم عليه و ينتقل عنه لا بسبب ناقل و ليس كذلك . اجاب : بانه اذا حصل للجسم صار اولي به فلهذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بسبب ناقل ، و إنما قال «فافرض كل جسم كذلك» لان كلام السائل ينظم في بعض الاجسام فتأخره في

الشكل لفظة أو لأنه يعم الأجسام كلها ، قال : و ذلك لأن من العاجز أن يخصص محدث الأجسام كل جسم في ابتداء حدوده بمكان أو وضع وشكل على سبيل الاتفاق ، أولاً لجل أسباب خارجه اتفافية لا يعترى الجسم عنها كإرادة المحدث ، أو مصلحة ذلك الجسم ، أو ترتيب ونظام للأجسام كلها ثم صار ذلك المكان أو الشكل بعد الحصول أولى بالجسم للموجب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ، ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها إلا بسبب ناقل عما كان عليه إلى موضع أو شكل خصصه الناقل به ، وذلك كما يعرض لكل مدرة من الأرض أن يصير مكانها الجزئي مختصاً بطبعا دون مكان مدرة أخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الأرض و حصوله في موضعه على ما هو عليه وإن كان ذلك بمعونة ذاتها لأنها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الأرض . ثم إن تلك المدرة مع اختلاف أحوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز أن يكون المكان فيما نحن فيه كذلك أى يكون المكان المطلق وإن لم يكن لكل جسم طبيعياً فهو غير منفك عنه لا بحسب الإستحقة . اق المذكور مطلقاً بل بسبب الأمور المذكورة و كذلك الشكل . فهذا تقرير الوهم .

و التنبية على الجواب بأن كل شيء قد يمكن فرضه منفرداً عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك و انظر فيه تجده محتاجاً إلى وضع معين و شكل معين و يلزمك أن تحكم بأنه لذاته يقتضيهما ، و إنما قول « كل جسم » ولم يقل الجسم مطلقاً ليكون الحكم كلياً مناقضاً للنشكك ، و لما قال كل جسم لم يذكر الموضع و اقتصر على الموضع لأن الموضع يختلف باختلاف الأجسام و ليس مما يلزمه لجسميته ، ثم قال « و أمّا المحدث » فقد خصه بالذكر

الجواب ، و اما قوله و فاقصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام ، فيه نظر : لانه ان اراد الموضع المميز بالشكل والوضع المميزان يختلفان أيضاً باختلاف الاجسام و ليسا لزمان الجسمية كما تقدم ، و ان اراد الموضع المطلق فهو لم يختلف باختلاف الاجسام كما ان الشكل و الوضع المطلقين كذلك بل ذكر الوضع ليصح القول بالكيفية ، و الاتفاق سبب طبيعي بالعرض ليس دائم الابقاب و لا اكثر يا فان تأدية الاسباب الى المسببات ان كانت دائمة أو أكثرية سميت اسباباً ذاتية و إن كانت أقلية سميت اتفاقية . م

لا يمكن أن يقع التشكيك به أكثر فإنه لن يخصّ الجسم بمكان دون مكان إلا لترجيح يرجع إمّا إلى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الأمكنة والأشكال دون غيرها من طبعه ، وإمّا إلى المحدث كداع مخصّص ، وإمّا إلى غيرهما كاتّفاق ، والأوّل هو المطلوب ، والثاني والثالث من الملاحق الغربية التي اشترطنا قطع النظر عنها ، وأشار مع ذلك إلى أن الإِتِّفَاق ليس على ما يظنّ أنّه لا يستند إلى سبب بل [هو] الذي يستند إلى سبب غريب يندر وجوده ولا ينفِطَن له فينسب إلى الإِتِّفَاق . و ستعلم أنّ كلّ ممكن فله سبب

* (إشارة) *

* (الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الأمور الإمكانية ولعل جاعلة ويقبل التبدل فيها من طباعه إلا طماع ، و إذا كانت هذه الحال في الموضع و الوضع أمكن الإِتِّفَاق عنهما بحسب اعتبار الطبع فكان فيه

ميل) *

أحوال الجسم ^(١) لا تخلو إمّا أن تجب بحسب طبعه أو لا تجب بل تمكن و الواجبة بحسب طبعه لا تمكن أن تتبدل و تزول ، و غير الواجبة إنما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها و تلك الأحوال قابلة للتبديل و الزوال بالنظر إلى طباع الجسم وليست بواقبة لهما بالنظر إلى علمها مادامت مانعة عن التبديل و الزوال فإذا كانت الحال في الموضع و الوضع هذه أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فأمكن

(١) قوله « أحوال الجسم » حال الجسم إما أن يكون له بحسب طبعه : أو بحسب غيره ، فإن كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن أن تتبدل أصلا ، وإن كانت واجبة له بحسب الغير فهي بالنظر إلى الغير متمتعة التبدل و بالنظر إلى نفس الجسم ممكنة الزوال ، و الموضع و الوضع إذا كانا من قبيل القسم الثاني أمكن ذوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن أن يزولهما القاسر عنه فيقبل الحركة القسرية ، و قد ثبت بالحجة المذكورة أن كلما يقبل الحركة القسرية ففيه ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل ، و انما يشترط في الحكم أن يكونا من قبيل القسم الثاني ، أما الوضع فلاه واجب للجسم الفلكي مستحق للجسم العنصري باعتبار طبعه لا واجب و لا لا يمنع خروجه عنه ، و أما الوضع : فلانه إذا كان بمعنى قبول الإشارة وجزء القول فهو واجب ، و ان كانت بمعنى القول فهو غير واجب .

وفيه نظر : لان ذوال الوضع عن الجسم لا يجب أن يكون بحسب حركته بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يمنع حركته و يزول وضعه بحسب حركة غيره .

أن يزيله قاسر عن ذلك الموضع و الوضع فكان في ذلك الجسم مبدء ميل بالطبع للحجّة المذكورة . و أعلم أن حصول كليّات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الأصول^(١) فانتقالها عنها غير ممكن ، و أمّا جزئيات العناصر فحصولها في أماكنها الجزئية غير واجب و لذلك كان انتقالها عنها ممكناً بل واقعا ، و الوضع بمعنى المقولة للفتك غير واجب فزاله عنه ممكن . و هذا أصل مفيد في نفسه و يبتنى عليه ما يتلوه

﴿إشارة﴾ ❖

﴿الجسم المحدّد للجهات ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع و المحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها ، فهي لعلّة ، و النقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب و ذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع و ذلك على الإستدارة فيه ميل مستدير﴾ ❖

يريد إثبات مبدء ميل مستدير^(٢) لمحدّد الجهات ، فقال « ليس بعض أجزائه التي تفرض » لأنّه قد عرض فيما مضى بما يدلّ على امتناع أن يكون لمحدّد الجهات أجزاء بالفعل ، و قال « أولى بما هو عليه من الوضع و المحاذاة » ليعلم أن الوضع الذي هو ممكن له هو بالهيئة التي تعرض بحسب نسب أجزائه إلى ما هو داخل فيه و هو محاذاتها له ، و الحجّة أن هذا الوضع إنّما يعرض من تأثير غريب فإذن ليس بواجب

(١) قوله « حصول كليّات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الاصول » و المراد بالاصول المقول الفارقة .

فان قلت : لما كان وجوب حصولها بحسب العلال أمكن انتقالها بالنظر الى طباعها فلا فرق بينها و بين الجزئيات .

فنقول : انتقال الكليّات متمنع بحسب الغير لا يتحقق أصلا ، و أما انتقال الجزئيات فهو ممكن بل وافع ، و الفرق بينهما حاصل . و قيل : المراد الاصول الحكيمية و ذلك أن خروج العنصر إلى مكان آخر اما أن يكون الى مكان طبيعي فيلزم أن يكون للجسم مكانان طبيعيان و هو محال ، و إما أن يكون الى مكان قسري و هو أيضا محال إذ لا قاسر هناك . م

(٢) قوله « يريد إثبات مبدء ميل مستدير » المطلوب أن في محدّد الجهات مبدء ميل مستدير ، لان الوضع ليس بواجب لشيء من أجزاء المفروضة فيه بطبعه ، أما أولا فلان وضع جزئه بحسب معادته لبعض الاجسام الداخلة فيه و هي حاله بالغير ، و كأن ذكر المعاذاة مع الوضع في كلام

بحسب طباعه فهى لعلة لماضى ، والنقطة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم . واعلم أنّ وجود مبدء ميل مستدير في جرم بسيط يدلّ على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن أن يعوق عن الحركة المستديرة من خارج إلاّ ذوميل مستقيم أو مركب يمتنع وجوده عند المحدّد ، ووجود مبدء الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة إلاّ أنّ الشيخ لم تعرّض لذلك في هذا الموضوع وسيشير إليه في موضع أليق به ،

و الفاضل الشارح ^(١) أورد ههنا حجة من نفسه وهى أنّ محدّد الجهات بسيط لأنّ المركب يصحّ عليه الإتحلال ، وتنعكس هذه القضية إلى قولنا وما لا يصحّ عليه الإتحلال فليس بمركب ومحدّد الجهات لا يصحّ عليه الإتحلال ، ثمّ أضاف إلى هذه الصغرى قوله و كلّ بسيط لا يصحّ عليه الحركة المستديرة لتشابه أجزائه في الماهية ، ثمّ قال و كلّ ما يصحّ عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ،

الشيخ اشارة الى هذا التوجيه ، و أما ثانياً : فلان بعض أجزائه ليس باولى بالوضع من بعض لسلطته بطريق الاولى أن لا يكون واجباً له فيجوز انتقاله من ذلك الوضع ويكون فيه مبدء ميل لما تقرر في الدرس السابق ، لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على معدد الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدء ميل مستدير ، ثمّ لما ثبت أن في المعدد مبدء ميل مستدير علم أنه متحرك على الاستدارة بالفعل لان مبدء الميل المستدير يقتضى الحركة المستديرة فيكون مقتضى للحركة المستديرة موجوداً ، و العائق فيها معدوم لأن العائق فيها اما عائق طبيعي أو خارجي وكلاهما معدومان ، اما العائق الطبيعي فلاستحالة أن تقتضى الطبيعة شيئاً وما يعوقه ، واما الخارجى فلان العائق الخارجى إما جسم ساكن أو متحرك والجسم الساكن لا يعوق إذ ماسة الساكن للمتحرك غير منتمة ، واما الجسم المتحرك فلان حركته اما أن يكون حركة مستديرة وعدمته للحركة المستديرة ظاهر ، أو حركة مستقيمة أو مركبة وانما يعوق المعدد لو كان حركته حركة مستقيمة أو مركبة وهما معالان على المعدد ، فقد ثبت أن العائق عن الحركة المستديرة معدوم ومتى يوجد مقتضى الحركة خالياً عن وجود العائق وجب بالحركة فثبت القطع بكون المعدد متحركاً بالاستدارة ، هكذا سمت هذا الوضع :

وفيه من لظنرا لا يظنى . على أنه لا يلزم من وجود مبدء الميل مع عدم العائق وجود الحركة ليجواز تغلفها عنه لعدم الشرط كعدم العالة اللابية . م

(١) قوله « و الفاضل الشارح » أعلم أن الامام فصل هذا الفصل إلى ثلاثة أبحاث .

الاول ، في امكان الحركة المستديرة للمعدد ، ومحصل كلامه في بيانه ان بعض أجزائه المفروضة

ثمّ اعترض على ذلك بأنّ الإمكان إمّا أن يكون بحسب ذات الشيء فقط ، وإمّا أن يكون بحسب حصول الاستعداد التامّ ، والأوّل لا يوجب وجود الميل المستدير لأنّ إمكان احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه ، والثاني غير معلوم لأنّ العلم به يتوقف على العلم بأنّ فيه مبدئ ميل مستدير ، و اعترض أيضاً بأنّ العناصر بسيطة فإذن يجب أن يتحرّك على الاستدارة ، و اعترض أيضاً بأنّ الأجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الأجزاء التي لا يدور عليها ممّا لا يتناهى فلَوْلزم من تشابه أجزائه صحّة الحركة عليه لزم صحّة حركته بحركات مختلفة غير متناهية و أن تكون لها ميول لا تتناهى بحسبها ، وأورد اعتراضات أخر بعضها في حكم المكرّر و بعضها ينحلّ بما يتمحقّق من الأصول المذكورة .

مجاز لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء أولى بذلك المحاذاة من سائر الاجزاء لتشابهها بل يمكن لها لسائر الاجزاء ، ولا يمكن حصولها لسائر الاجزاء إلا بالحركة المستديرة فقد أمكن على محدد الجهات الحركة المستديرة .

والشارح اعترض بقوله « اورد حجة من نفسه » بان شرحه لا ينطبق على المتن ، وذلك لان الشيخ لم يتعرض للجواز الانتقال على المعدول الانتقال بالاستدارة ولا حاجة له في برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان فيه مبدئ ميل لا يستقيم بل مستدير فبينان الامام يتوقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لسائر الاجزاء ، وكلام الشيخ لم يتوقف الاعلى الامكان ادول فلالمطابقة بينهما .

فان قيل : زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركته ، وحصول الوضع لسائر الاجزاء لا بد أن يكون بحركته لانا نفرض الكلام في وضعه مع ما يمنع حركته باستدارة كجزء من الارض فان امكان تبديل وضعه اما ان يكون بامكان حركته أو بامكان حركة جزء الارض ، والثاني محال لان ما فيه مبدئ الميل مستقيم ينتج أن يتحرك بالاستدارة بالطبع كما يجيء بيانه .

فقول : ما فيه مبدئ ميل مستقيم ينتج أن يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا ، وكفى في جواز تبديل اوضاع اجزاء المعدول جواز حركة جزء الارض في المجلّة و اوقراً .

والثاني : وجود الميل فيه لما ثبت أن الملاميل فيه لا يقبل الحركة ، وهذا الكلام من الامام يدل على أن قبول الحركة مطلقاً كاف في الاستدلال .

والثالث : وجود الحركة المستديرة له بالعقل ، ودل على أنه مراد أيضاً من الفصل على ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته بالاستدارة ، وذلك لان الميل قوة محرّكة والفلك لاعاقق فيه من قبول الحركة لانه بسيط : ومتى وجدت القوة المحركة بلاعاقق وجب الحركة

وأقول في الجواب عن الأول : إن الإمكان بحسب ذات الشيء ، يكفى في هذا المطلوب لأن مع ذلك الإمكان ، قطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل بالطبع ،

وعن الثانى أن العناصر ليس فيها مبدى ميل مستدير لموانع ذاتى غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ، ولما كانت الحركة المستقيمة من محدود الجهات ممتمة لم يكن هناك مانع ذاتى من الحركة المستديرة ، وإنما احصر الموانع في هذين لأن الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة حركة من المركز وحركة إليه وحركة عليه فالميل البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان و واحد مستدر ،

وعن الثالث أن اختصاص أحد الأوضاع الفلكية بأن يستدير عليه العالم من سائرهما يجب أن يكون بحسب مخصص عائد إلى محركه إذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجب العقل وإن لم يعرف وجه التخصص بالتفصيل ، ولما وجدته متحركاً على وضع ما

ولا يستراب في انه لا يبدل الاعلى عدم المائق الطبيعى ، فلا يتم الا بما ذكره الشارح . واعترض على ذلك بان الملول له اماكن : الامكان بحسب ذاته ، والامكان الذى هو الاستعداد التام ، ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط وارتفاع الموانع ، فان اريد بقوله : لفلك يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول فهو ممنوع لكن لا يلزم منه وجود مبدى الميل فيه فان امكان احتراق القطن لا يلزم وجود المحرق ، وان اريد الامكان الاستعدادى فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادى يتوقف على العلم بان فيه مبدى ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدى ميل مستدير يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادى لزم الدور .

وفيه نظر : لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدى ميل لان الاستعداد يرجع الى الفاعل لا الى الفاعل ، ومبدى الميل علة فاعلية للحركة . على أنه لا حاجة فى اتمام السؤال الى هذه المقدمة بل يكفى أن يقال : لو اريد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات المذكورة فى الدلالة .

وأما قوله « وورد اعتراضات اخر » فالذى فى حكم المكرر اعتراضه على قوله « الاجزاء لما تشابهت فى الهيئة صح على كل منها ما يصح على الاخر وهو أن الجزئين وإن تساوبا فى الهيئة الا أنه يعتدل ان تكون شخصية أحدهما شرطاً لذلك وشخصية الاخر ممانعة عنه ، وقد مر مثل هذا فى النمط الاول .

والذى ينحل بالاصول المذكورة اعتراضه على قوله « لما ثبت وجود الميل فى الجزء كذلك وجب ان يكون متحركاً على الاستدارة » بان قال : قبول الحركة القسرية لا يبدل الاعلى ميل هاتق عن الحركة والميل المائق عن الحركة لا يلزم أن يكون مقتضياً للحركة وقد تحقق فى الاصول المذكورة أن الميل آلة الطبيعة فى الحركة ، وإن وجد حال سكون الجسم فلا بد أن يكون مقتضياً للحركة .

والجواب عن اعتراض الاول بان المراد الامكان الذاتى وهو كاف فى ثبوت المطلوب لامكان

حكم بوجود ذلك المخصص بالإجمال، وحكم بأن ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الأوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد.

(تنبيه)

*(وَأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس [يجب أن] يكون بحسب تبدل حال الأجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة إما إلى شيء من خارج وإما إلى شيء من داخل، وإذا كان ذلك الجسم أولاً ليس مما تتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط بقي أن يكون بحسب جسم من داخل) *

معناه ما ذكرناه مراداً وهو أن الوضع المتبدل بأي معنى هو

(تنبيه)

*(وَأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك^(١) قد يكون للساكن وللمتحرك

فرض التحريك القسري، وحيث يطرده الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة القسرية.

وعن الاعتراض الثاني بأن العناصر ليس فيها مبدء الميل المستدير لوجود الميل المستقيم فيها وهو مانع بخلاف الحدوثاته لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه.

وكان ساءلاً يقول: الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة، وأما أن كلامنا ميل مستقيم فهو ممنوع ولا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة.

فاجاب: بأن المانع عن الحركة المستديرة منحصر في الميل المستقيم والميل المركب لأن الميل السيط أماميل مستقيم أو مستدير، لا يخصص الحركات في الثلاثة، وعلى هذا ينحصر المانع في واحد وهو الميل المستقيم:

فان قلت: المانع البسيط ينحصر في الواحد وإذا انضم إليه المركب يكون المانع اثنين فثبت أن المركب إنما يتمتع لاجل الميل المستقيم لاجل الميل المستدير فيكون المانع في الحقيقة واحداً. وحاصل الجواب أن الحركة القسرية لا تقتضي الإملاط طبيعياً، لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم لا مستدير، وأما في المحدد فهو ميل مستدير لا ميل مستقيم. فاندفع النقض.

وعن الاعتراض الثالث: بانتزاع صفة حركته بحركات غير متناهية، وأن فيه مبدء ميول غير متناهية ولا يلزم منه تحريكه بحركات غير متناهية بالفعل لجواز أن يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لا مرعاب إلى محرکه.

ولقاي: أن يقول: لجواز هذا فليحز أن يتحرك المحدد حركة مستديرة فيكون فيه ميل مستدير ولا يتحرك أصلاً لا مرعاب إلى موجدته ومشوقه م

(١) قوله: وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك ككون الجسم متحركاً يستلزم تبدل نسبته

فيجب أن يكون عند ساكن) *

تبدل نسبة محدّد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الأفلاك المتحركه تحته على تقدير كون محدّد الجهات ساكناً على الإطلاق ، وكذلك على تقدير كونه متحركاً ولكن لأعلى الإطلاق بل بشرط أن يتخالفنا في شيء من الحركة أو القطبين أو المركز ، و أمّا ذاتواً وفقاً في الجميع فلا ، ويكون عند الساكن كالأرض على تقدير كون محدّد الجهات متحركاً على الإطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكناً البتة ، و لما ثبت إمكان تحرك محدّد الجهات فإذن تبدل نسبته لا يجب عنده تحرك على الإطلاق بل بحسب شرطها ، ويجب عند ساكن على الإطلاق .

*(إشارة)

(الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر يتكوّن عنه مكان ، وبعده مكان لا متحقق كل جسم مكاناً [خاصاً] بحسبه ، ويكون أحداً للمكانين خارجاً عن الآخر فإن كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلاً مستقيماً إلى المكان الذي له بحسبها ، وإن كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحماً قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه ، فجوهر متمكّن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو ممّا فيه ميل مستقيم ، فكل كائن وفساد فيه [مبدء] ميل مستقيم)

أقول : يريد أن كلّ ما يجوز عليه الكون و الفساد ففيه مبدء ميل مستقيم ، و الكون و الفساد هما حدوث صورة و زوال أخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهولي الواحدة ، وسيجيء بيان إثباتهما في جزئيات العناصر . و تقرّب المطلوب أن الجسم القابل للكون و الفساد يكون قبل الفساد نوعاً آخر و بعد الكون نوعاً آخر ، و كل نوع بسيط يقتضى مكاناً خاصاً بحسب طبيعته النوعية على ما مر ، و

إلى غيره ، و بذلك لا يحس بالحركة ما لم يحس بتبدل نسبته لكن المتحرك أما أن ينسب إلى الساكن أو إلى المتحرك ، فإن نسب إلى الساكن و جب تبدل نسبته على الإطلاق ، وإن نسب إلى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقاً بل بشرط الاختلاف في الحركة أو في المنطقه . هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام .

يستحيل أن يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكاناً واحداً ، و على هذه المسئلة بناء هذا المطلوب ، وهى فى الأجسام المتقتضية للميول المختلفة ظاهرة^(١) فإن اميل البسيط يكون إما نحو المكان الطبيعى أو نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعى ، و أما على الوجه الكلى فيبان هذه المسئلة بأن يقال : الطبايع المتخالفة لا تقتضى من حيث هى متخالفة شيئاً واحداً ، و الشيخ عرض بذلك فى قوله «لاستحقاق كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه و يكون أحد المكائين خارجاً عن الآخر» و نعود إلى تقرير المطلوب فنقول : ثم حال هذا الكائن لا يخلو إما أن يكون بحسب الصورة الثانية التى هى الكائنة فى مكان غريب أو لا يكون بل يكون فى مكانها الطبيعى ، و على التقدير الأول يلزم أن تقتضى طبيعة الكائن ميلاً مستقيماً إلى مكانه الطبيعى ، و على التقدير الثانى يلزم أنه قد كان فى هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الأولى الفاسدة غريباً مزاحماً للجسم الذى مكانه هذا المكان ، وأنه قد زحجه و غلبه ، و أخرجه من مكانه بالفسر حينئذ حتى حصل هو فى مكانه هذا . فإذا الجسم المتمكن فى هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للتنقل من مكانه ، و يلزم من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم . و إلا فكيف يخرج عنه ، و إنما قال « فجوهر متمكن هذا المكان قابل للتنقل » و لم يقل فهذا المتمكن لأن هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره و نوعه . فقد بان أن كل كائن و فاسد ففيه مبدء ميل مستقيم .

(١) قوله « و هو فى الأجسام المتقتضية للميول ظاهرة » نبه على المسئلة المذكورة بالاستقراء ، فإنا لما تبينا الأجسام وجدنا فيها ميولاً مختلفة فى بعضها ميل حصول وضع وهو ملازم لمكانه ، و فى بعضها ميل صاعده ، و فى بعضها هابط ، و الميول لا يتوجهان إلى مكان واحد بل إلى مكانين فنجد الأنواع المختلفة مختلفة فى المكان ، ثم قرن هذا البيان بوجه كلى وهو أن الطبايع المختلفة لا تقتضى من حيث هى متخالفة شيئاً واحداً .

وفيه نظر : لجواز اشتراك الأشياء المختلفة فى لازم واحد ،

إذا تقرر هذا فنقول : الكون إما أن يكون فى مكان غريب ، أو فى مكان طبيعى فإن كان فى مكان غريب فلا بد أن يتحرك إلى مكانه الطبيعى حركة مستقيمة ، ففيه ميل مستقيم ، وإن كان فى مكانه الطبيعى كان فى ذلك المكان قبل الكون لا محالة ، و حينئذ زاحم الجسم الذى فيه و أخرجه من مكانه ، و الخروج من المكان يكون لحركة مستقيمة ، و الكائن من جوهر ذلك الجسم فهو أيضاً قابل للحركة المستقيمة .

﴿ وهمٌ وتنبية ﴾

﴿ فإن تشككت وقلت يكون ذلك المتكوّن (المستكون) لصق الجسم الذي انتقل إلى صورته بالكون فقد أوجبت لنوعيته أن يقع خارج مكانه فإن اللصيق ليس هو المكان بل الجار ﴾

الوهم هو أن يقال أنتم أوجبتم الانتقال على كل كائن فاسد وذلك ليس بواجب لأن التكوّن يمكن أن يقع على وجه لا يحتاج فيه إلى الانتقال وهو أن يكون الجسم الكائن قبل تكوّنه ملاصقاً للنوع الذي صار منه بعد تكوّنه ، كالجزء من الماء المماسّ لسطح الهواء فإنه إذا صار هواءً صارته صلا بالهواء فلا يحتاج إلى أن ينتقل .

والتنبيه على الحقّ بأن يقال : اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملتصق ، ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان . فإذ انتقل إليه واجب ويتحقّق ذلك بأن يقال مكان الملتصق إما طبعي للكائن أو غير طبيعي للكائن . والقسمة متردّدة ، والبيان المذكور بعينه عليهما عائد .

﴿ إشارة ﴾

﴿ الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجّهاً إلى شيء ، وصرفاً منه ، وقد بان أيضاً أن المحدّد للجهاً لا مبدئه مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو تماماً وجوده عن صانعه

وأما قوله « فإن تشككت » فهو معارضة : وتقرّرها أن الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال لجواز أن يكون ملاصقاً بالنوع الذي يفسد إليه فاذا كان اتصل به من غير انتقال .
والجواب : أن المجاور للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزمه الانتقال ، الإمام وجه الشك على المنفصلة القابلة إن حصول الصورة إما أن يكون في مكانها الطبيعي ، أو لا يكون في مكانها الطبيعي ، بأن يقال ليس كذلك بل في موضع ملاصق لمكانه الطبيعي .

وأنت خبير : بأن هذا المنع غير موجه لأنه من القسمة الدائرة بين النفي والإثبات ، وكان الشارح أشار إلى ذلك بقوله « والقسمة مترددة » وأعلم أن هذا الدليل إنما يجري في الأجسام التي لها مكان ، وأما الجسم الذي لا مكان له كالمحدد فلا يجري فيه . على أن القصور منه إثبات أنه ليس بكائن فاسد نعم يمكن أن يستدل به على أن ساير الإمكانات ليست بكائنة ولا فاسدة إذا ثبت أن ليس فيها ميل مستقيم . م

بالإبداع ليس ممّا يتكوّن عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكوّن عنه ؛ بل إن كان له كون و فساد فمن عدم و إليه ، ولهذا فإنه لا ينخرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة توتّر في الجوهر كتسخّن الماء المؤدّى إلى فساده * †

أقول : هذه الإشارة مشتملة على مسألتين : إحداهما كلية ، والثانية جزئية . فالأولى أنّ الجسم البسيط ^(١) يمتنع أن يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم ، و برهانه ماضى ، وهو أنّ الطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين ، وعبر عنه بعبارة أخصّ بهذا الموضوع وهو قوله « لأنّ الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجّهاً إلى شيء » أى بالحرّة المستقيمة « وصرّاعه » أي بالمستديرة . و عليه سؤال مشهور ^(٢) و هو أنّ الجسم الّذى في طباعه ، ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند حصوله في مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز أن يقتضى جسم ميلاً مستقيماً عند إحدى حالتيه و ميلاً مستديراً عند الحالة الأخرى ، و ذلك لأنّ الطبيعة الواحدة إنّما لا تقتضى أمرين بانفرادها أمّا بحسب اعتبارين فقد يقتضى . والجواب عنه أنّ اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي

(١) قوله « الجسم البسيط » أي الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يمتنع أن يقتضى ميلاً مستقيماً سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الميل المستدير أو في غير حاله لما تقرّد أن الطبيعة الواحدة لا يجوز أن تقتضى أمرين مختلفين ، واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضى توجهه إلى جهة والميل المستدير يقتضى صرفه عن تلك الجهة : ومن الحال أن يكون الشيء مصرفاً بالطبع مما يتوجه إليه بالطبع م

(٢) قوله « عليه سؤال مشهور » يمكن أن يورد على دليل الشيخ أن يقال : المحذور وهو الانصراف بالطبع عما يتوجه إليه بالطبع إنّما يلزم لو اجتمع الميلان في الجسم في حالة واحدة ولو اقتضى ميلاً مستقيماً في حالة وميلاً مستديراً في أخرى فلا يلزم المحذور .

ويمكن أن يورد على دليل الشارح و يقال : الطبيعة الواحدة إنّما لا تقتضى أمرين مختلفين بانفرادها ، وأما بشرطين فربما تقتضى كما أن الجسم يقتضى الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه لم لا يجوز أن يقتضى ميلاً مستقيماً في حالة ومستديراً في أخرى .

وأجاب : عن هذا الإيراد ولم يجب عن الإيراد على دليل الشيخ لأنه من دفع بما ذكره من الدليل بأنه لو اقتضى جسم واحد ميلاً مستديراً في إحدى الحالتين وميلاً مستقيماً في الأخرى لزم أن يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة و ذلك غير جائز فالإيراد لم يبق إلا على دليله .

فقط . فإن كان غير حاصل فذا : الإستدعاء يستلزم حركة تحصله ، وإن كان حاصلًا فهو بعينه يستلزم سكوتًا ، ومعناه أنه لا يستلزم حركة فهو 'ذن ليس بشيء' آخر غير ما اقتضته أولاً ، وأما اقتضاء الحركة المستديرة فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي ؛ إذ قد يوجد أحدهما منفكًا عن صاحبه ، وقد يوجد معه ، وأيضًا في الأمكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الإستقامة ، وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الإستدارة ، ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة بخلاف الأخرى فإذن ليس مبدؤهما شيئًا واحدًا .

وأما المسئلة الجزئية فهي أن محدّد الجهات لا ميل مستقيم فيه ، وذلك لوجهين

وتقرير جوابه : أن اقتضاء الحركة والسكون يرجع إلى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي ، وأما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع إلى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي .

أما أولاً فلأن اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء الحصول في المكان إذ قد يتفك الحصول في المكان عنه في محدد الجهات ، وبالكس في العناصر ، وقد يجتمعان معاً كما في سائر الافلاك .
وأما ثانياً فلأن المطلوب بالحركة المستقيمة هو المكان ، والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع ، والمكان يمكن أن يكون طبيعياً يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فإنه لا يجوز أن يقتضيه الطبيعة لأن كل وضع يفرض أن يكون مطلوباً بالحركة المستديرة يكون مهروباً عنه بالطبع ، فالحركة المستقيمة مستندة إلى الطبيعة والمستديرة إلى الطبيعة بل إلى النفس الفلكية فاقضاء الميل المستقيم ليس هو اقتضاء الميل المستدير لتغاير المبدئين .

وأقول : السؤال بالحقيقة منع ، ونقض ، أما المنع : بأن يقال لانسام أن الطبيعة الواحدة لا يجوز أن تقضى أمرين مختلفين ، وإسالة يجوز لو كن انضماماً بافرادها ، أما إذا كان مع شيء آخر فعدم جواز انضمامها أمرين ممنوع لا بد له من بيان : وأما النقض فبالحركة والسكون فلأن الطبيعة الواحدة تقتضيهما في حالتين وهما أمران مختلفان ، وإيضاً إذا لم يستند الميل المستدير إلى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير والمستقيم اختلاف مقتضى الطبيعة ولا الانصراف والتوجه بالطبع : فيبطل الدليلان بالكالية .

لأيقال : نحن لا نقيد الدليل بالطبع بل نقول : الميل المستقيم توجه نحو جهة ، والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة ، ويمتنع أن يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجهاً إلى جهة ومنصرفاً عنها .

لأننا نقول : أما أن يقيد التوجه والانصراف بالطبع ، أولاً ، فإن قيد لم يزل الاشكال ، وإلا انتقض بالحركة المركبة حركة الكرة المدحرجة ، والمعلقة . م

أحدهما أن فيه ميلا مستديراً فيمتنع أن يكون فيه معه ميل مستقيم^(١)، والثاني أنه لامبده مفارقة فيه لموضعه الطبيعي، ولفظة أيضاً في قوله «وقد بان أيضاً» تدلّ على أن الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان.

وقد تفرّع على هذه المسئلة عدّة مسائل: الأولى أن إيجاد محدّد الجهات من موجدته إنّما يكون على سبيل الإبداع أي لا عن شيء، لا على سبيل التكوين عن شيء. والثانية أنه لا يفسد إلى شيء آخر يتكوّن عنه، وذلك لامتناع الكون والفساد عليه، ثمّ قال «بل إن كان له كون وفساد فمن عدم وإليه» والفائدة فيه أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الإسم^(٢) على الحدوث والقضاء أيضاً أي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير أن يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فيبين الشيخ أنه لا يمنع في هذا الموضوع إطلاق السكون والفساد بهذا المعنى على محدّد الجهات بل يمنع على إطلاقهما بالمعنى الأوّل.

الثالثة: أنه لا يجوز الخرق والالتهام عليه وذلك لأنهما يستدعيان حركة الأجزاء على الإستقامة، وأشار إلى ذلك بقوله «ولهذا لا يخرق» وأشار بلفظة هذا إلى

(١) قوله «وذلك الوجهين، أحدهما أن فيه ميلا مستديراً فيمتنع أن يكون فيه ميل مستقيم» أقول: اثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفاً على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور، وإنما أوقفه في هذه الوطئة لفضة أيضاً حيث تخيل بها أنه استدلال ثان وليس كذلك. والشيخ يريد أن يثبت أحكام الحدّد لسائر الافلاك، وكونها متحرك بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد فاذا ثبت أن ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت أن لا ميل مستقيم فيها كما أن الحدّد لما تقرر أن لا يفارق موضعه تقرر أن لا ميل مستقيم فيه.

فقوله «أيضاً» إشارة إلى ذلك، والإمام أيضاً تخيل أن اثبات الميل المستدير في الحدّد لاثبات هذا المطلوت وليس كذلك بل لاثبات كونه متحركاً بالفعل فان الارصاد لا يدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوكية. م

(٢) قوله «أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك لاسم» يطلقان على منبئين على حدوث صورة، وذوالصورة أخرى، وعلى وجود بدمعدم وعدم بعد وجود المنع من المعنى الاول لا الثاني فان الحدّد كائن بمعنى أنه وجود بعد عدم لانه محدث حدوثاً ذاتياً ولا يمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب اللغات. م

قوله «لاميل مستقيم فيه» لا إلى قوله «لا يتكوّن ولا يفسد» فإن امتناع الخرق لا يتعلّق بامتناع الكون والفساد^(١) من حيث الإصطلاح.

الرابعة أنّه لا تجوز عليه الحركة الكميّة لأنّها لا توجد إلّا بعد حركة الأجزاء على الإستقامة، وأشار إلى ذلك بقوله «ولا ينمي» فإنّ النماء هو الإزدياد الطبيعيّ للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة به بالقوّة فيه. والذبول ضدّه. وكذلك التخلخل والتكاثف فإنّهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه أو تخلّيته عن بعضه. الخامسة أنّه لا تجوز عليه الحركة الكيفيّة، وأشار إليه بقوله «ولا يستحيل» ثمّ قيّده بقوله «استحالة تؤثّر في الجوهر كتسخن الماء المؤدّي إلى فساده» وكون الهواء منه لا لأنّ سائر الإستحالات جائزة عليه بل لأنّ امتناع سائر الإستحالات لا يتبيّن بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقصر على ذلك وأعرض عمّا يحتاج فيه إلى بيان أبسط لأنّه داخل في كلامه بالعرض. والغرض من إيراد هذه المسائل التنبيه على أنّ محدّد الجهات لا يجوز عليه من أصناف الحركات إلّا الحركة الوضعيّة، ويتبيّن من ذلك أيضاً أنّ الحركة الأينيّة المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر^(٢)

(١) قوله «فإن امتناع الخرق لا يتعلّق بامتناع الكون والفساد» قال الإمام: ظاهر الكلام هيئنا مشعر بأن يكون قوله «لهذا» إشارة إلى امتناع الكون والفساد، ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال وإذا انفصل الجسم بفسد الجسمية التي كانت ويتكوّن جسميتان أخريّتان فهو يتضمّن الكون والفساد، وكذلك التولّد ما كان بحسب نفوذ أجزاء فيه يقتضى زوال اتصاله ذلك، وكذا الإستحالة المؤدّية إلى فساد الجوهر. فهذه الأحكام متفرّعة على امتناع الكون والفساد، وأشار الشارح بقوله «لا يتعلّق بامتناع الكون والفساد من حيث الإصطلاح» إلى أنّ هذا التفريغ ليس بصحيح لأن الإصطلاح في الكون والفساد على حدوث الصوّد النوعية ورواها لأعلى حدوث صوّد مطلقاً ورواها، فقوله «لهذا» إشارة إلى انتفاء الجبل المستقيم لا إلى امتناع الكون والفساد.

(٢) قوله «إن الحركة الأينية المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر» أي بالطبع لأنّه تبين أنّ الحركة في الجوهر. وهي له للكون والفساد، أو الخرق والالتيام. يستلزم الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا عكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدماً بالطبع لأنّ التقدم الطبيعيّ هو أن يكون التآخر بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفائه

الذى هو الكون و الفساد بحسب الصورة النوعية ، و الخرق و الإلتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها ، و أقدم من الحركة في الكم ، و الحركة في الكيف . لأن امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك ، و قد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة ^(١) ، فإذن صح أن أقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة . و اعلم أن جميع الأحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات و إن لم يتعرض الشيخ لذلك .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (الأجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيبة نحو الفعل مثل الحرارة و البرودة و اللذغ و التخدير ، و مثل طوم و روائح كثيرة) ✽

لما تكلم على الأجسام المطلقة و الأجرام الفلكية أراد أن يتكلم أيضاً على العنصرية ^(٢) فبده بإيضاح أحوال الكيفيات الأربع التي تفعل و تنفعل هذه الأجسام

من غير عكس ، كما قالوا : الجنس مقدم بالطبع على الفصل لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا ينمكس ، و كذلك هيينا ، و أما قوله « عند القائلين بها » فهو احتراز عن قول المحققين : لا حركة في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكان لحركتها أول و وسط و آخر ، و الصورة انما تنحصل في انتهاء الحركة فيكون المادة في الاول و الوسط خالية عن الصورة . هذا خلف . م

(١) قوله « و قد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة » الذي سبق أن المعدد مقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة ، و اما ان يكون حركته متقدمة على حركاتها فلا غاية ما في الباب أن حركته معه بالزمان لكن تقدم مامع المتقدم معية زمانية غير لازم . م

(٢) قوله « أراد ان يتكلم أيضاً على العنصرية » لما ذكر الشيخ أنا نجد في الاجسام العنصرية قوى مهيبة نحو الفعل و قوى مهيبة نحو الانفعال ، و عدد منها قوى و جب البحث عن ثلاثة أمور ، من معنى القوى ، و عن معنى الهيبة نحو الفعل و الانفعال ، و عن تلك القوى الممدودة .

فشرح الشارح و قال : المراد بالقوى هنا الكيفيات ، و بالهيبة إعداد موضوعاتها للفعل أو الانفعال ، فان الكيفيات ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعل ، بل الفاعل موضوعاتها ، أى الاجسام التي قامت الكيفيات بها ، و كذا المنفعل ، فالحرق هو النار لا الحرارة و المحترق هو الفطن لا القوى القائمة به ، لكن الاجسام انما تنهياً و تستمد للفعل و الانفعال لاجل الكيفيات القائمة بها

بها ، ولا توجد خالية عن أجناسها . وهى أوائل الملموسات . ووسم الفصل بالتنبيه لأنه أحال بيان ذلك على الإستقراء ، واعتبار أحوالها المدركة بالحسّ و التجربة . فقوله « الأجسام التي قبلنا » أى العنصريات ، وقوله « نجد فيها » أى ندرك بالإعتبار والإستقراء وقوله « مهياة نحو الفعل » فالقوى قدسرت أنّها مبادئ التغييرات ، وهى بحسب ماهياتها قد تكون صوراً وقد تكون كيفيات ، والمراد ههنا الكيفيات ، وتهياتها نحو الفعل هى أن تجعل موضوعاتها معدة للفعل فإنّ الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهياة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معداً للتأثير فى شىء آخر فهى مبدء للتغيير ، والقوة المهياة نحو الإفعال كيفيه يصير بها موضوعها معداً للتأثير عن شىء آخر فهى مبدء للتغيير . والحرارة والبرودة كيفيةتان ملموستان وقال القدماء فى تعريفهما : إن الحرارة كيفية من شأنها إحداث الخفة والتخلخل ، وجمع المتجانسات و تفریق المختلفات أى من المركبات دون البسائط . والبرودة كيفية من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الأفعال . وذهب الشيخ فى الشفاء وغيره من الكتب أن المحسوسات لا يجوز أن تعرف بالأقوال الشارحة لأنّ تعريفاتها^(١) لا يمكن أن تشتمل إلا على إضافات واعتبارات لازمة لها

فهى معدة للأجسام نحو الفعل و الانفعال و مبادئ التغيير و التغير .

ثم من قوله « والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان » شروع فى بيان قوى المعدودة .

و أما قوله « أى من المركبات » و إنما قيد التعريف به لان الحرارة قد تجتمع المختلفات و تفرق المتشابهات فى البسائط . فان النار اذا أثرت فى الماء تصاعد منه بخارات و ليست هى الا الاجزاء المائية مع الاجزاء الهوائية فان بعض الماء تفسد و يصير هواً و اذا تصاعد استصحب بعض الاجزاء المائية المخلوطة به . م

(١) قوله « لان تعريفاتها » أى لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الا بالإضافات : كسهولة قبول الاشكال فى تفسير الرطوبة ، واعتبارات لازمة : كما من شأنه احداث الخفة و التخلخل فى تعريف النار .

وهي هنا نظر : لانه ليس يدل الا على أنه لا تعرف الجزئيات من المحسوسات ، والتعريف انما هو للمهية الكلية .

والجواب : أن الاحساس بالجزئى كاف فى إدراك الكلى فان العاسة اذا أحست بالجزئى انطبع صورته فى خزانة العيال تعرف النفس فيها حتى تعبير تلك الصورة الجزئية المحسوسة

لا يدلّ شئ، منها على ماهياتها بالحقيقة، وهي لا تنفيذ في تعريفها ما يفيد الإحساس بها . وذلك هو الحق . وأمّا اللذغ فقد عرفه الشيخ في القانون بأنه كيفية نفاذة جداً لطيفة تحدث في الإتصال تفرقاً كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ، و يحسّ بالجملة كالوجع الواحد . وأمّا التخدير فقال هوتيريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحسّ والحركة إليه بارداً في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية و يجعل مزاج العضو كذلك فلا تقبل تأثير القوى النفسانية ، وظاهر أن هذه الكيفيات فعلية وأن اللذغ يفعل ما يفعل لفرط الحرارة المقضية للنفوذ واللطيف ، و أن التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقضية لجمود الروح ، وهما تبعا للحرارة والبرودة ، وإنما خصهما بالذكر لأنهما أبلغ الكيفيات المنتمية إلى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس سائر ما يشبههما عليهما . و أمّا الطعوم فقد قيل : إنها تسعة هي الحلاوة ، والدسومة ، والحموضة ، والملوحة ، و الحرافة ، والمرارة ، و العفوصة ، و القبض ، و التفاهة . و إنهما تحدثت من تأثير الحارّ و البارد ، والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف ، والمتوسط بينهما بحسب الإزدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب . و أمّا الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ، ولذلك لم يتعرض لها ، لكنهما جميعا فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشمّ

مدة انقياض الصورة الكلية من واهب الصور فحصول الجزئيات كاف في تصور الكلى فلا يحتاج الى التعريف .

و أما اللذغ . فكحرارة الماء المفرط الحرارة اذا صب على عضو تفرق اتصاله تفرقاً متقارب الوضع حتى لا يحس الا بالجملة .

و أما التخدير : فهو تبريد العضو ، و هذا يناهى قوله فيما بعد « فظواهر ان هذه الكيفيات لان التبريد من مقولة أن يفعل لامن الكيف ، و لعل المراد البرودة المخدرة كما أن المراد باللذغ الحراوة اللذاغة .

و أما الطعوم فبسايطها تسعة ، لان الجسم الحامل للطعم اما أن يكون لطيفا ، أو كثيفا ، أو معتدلا . والفاعل في الثلاثة ، اما الحرارة ، أو البرودة ، أو القوة المعتدلة ، فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة ، وفي الكثيف حدثت المرارة ، و في المعتدل حدثت الملوحة . والبرودة ان فعلت

عنهما . و التأمل في طباع الممتزجات يحقق استناد الجميع إلى الكيفيات الأول .
و إنما قال الشيخ « و مثل طعوم وروائح كثيرة » ولم يقل و مثل الطعوم و الروائح
لأن التفاهة من الطعوم [و] لا يحس بتأثيرها في الذوق ، و قيد الروائح بالكثرة لأنها
غير منحصرة .

قوله :

« (و قوى مهمّاة نحو الإفعال السريع أو البطيء ، مثل الرطوبة ، و اليبوسة ، و
اللين ، و الصلابة ، و اللزوجة ، و الهشاشة ، و السلاسة) »

قسم الإفعال إلى السريع و البطيء ، لئلا تتشكك في الصلابة و أمثالها في إسنادها
إلى الإفعال لأنها ليست مما لا ينفعل موضوعه ؛ بل هي مما ينفعل بطيئاً . و الرطوبة
قد فسرها الشيخ ^(١) بأنها كيفية تقتضى سهولة التفريق و الاتصال و التشكّل ، و اليبوسة

في اللطيف حدثت الحموضة ، و في الكثيف حدثت العفوسة ، و في المعتدل حدثت القبض . و
القوة المعتدلة انفلتت في اللطيف حدثت الدسومة ، و في الكثيف حدثت الحلاوة ، و في المعتدل
حدثت التفاهة الغير البسيطة .

و نحن نقول : لاشك أن العفوسة قبض أشد لان القابض يقبض ظاهر اللسان و العفص يقبض
ظاهره و باطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة و الضعف اما أن يقتضى اختلافهما بالنوع أولاً ،
فان كان مقتضيا لاختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان كل نوع من هذه الانواع له مراتب
غير متناهية في الشدة و الضعف كما في الحلاوة و الحموضة و غيرهما ، و ان لم يكن مقتضيا لاختلاف
النوع فلا يكون العفوسة و القبض نوعين بل نوعاً واحداً ، اذلا اختلاف بينهما الا بالشدة و الضعف ،
و أما قوله « على ما هو المشهور في كتب الطب » مشعر بأنه من المباحث الطبية و ليس كذلك
بل من المباحث الطبيعية على ما هو مذکور في الكتب الحكيمية .

(١) قوله « و الرطوبة قد فسرها الشيخ » قال في الشفاء : بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء
اذا اقتسنا أحواله نجد فيه التصاقاً بما يسه ، و سهولة التشكّل بغيره . فالجـهـورـظـنـوا أن الرطوبة هي
الاتصاق . و ليس كذلك و الا لان كان ما هو أشد التصاقاً أرطب فيلزم ان يكون الدهن و العسل أرطب
من الماء .

قال الامام : هذا انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الاتصاق لكنها عبارة عن سهولة الاتصاق
بالغير مع سهولة الانفصال عنه . و لا شك أن الماء في هذا المعنى اكمل من الدهن و العسل .

و نقول : الاكلمية في سهولة الاتصاق ممنوعة بل أنها متساوية في سهولة الاتصاق ، و اما سهولة

بما يقابلها . وليس ذلك تعريفاً لهما لأنه لو أراد التعريف لذكر أولاً تعريف الحرارة والبرودة ؛ بل السبب فيه أن الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة ، ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ، وتكون اليابوسة بحسب ذلك هي الجفاف . و قد طال البحث بين أهل العلم فيه . وذكر الشيخ في الشفاء أن البلّة هي الرطوبة^(١) الغربية الجارية على ظاهر الجسم ، كما أن الانتقاع هي الغربية النافذة إلى باطنه ، والجفاف عدم البلّة فيما شأنه أن يبتل . ولم يذكر البلّة والجفاف في هذا الموضوع لأنه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث ، ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بإيراد البيانات القياسية

الانفصال فغير متحققة فيها قطعاً بل الدهن و العسل أعسر انفصالاً من الماء .

و العاصل أن الرطوبة ان فسرت بالالتصاق يلزم أن يكون الدهن و العسل أربط من الماء كما ذكره الشيخ ، و ان فسرت بسهولة الالتصاق يلزم أن يكن متساويين للماء في الرطوبة لتساويهما في سهولة الالتصاق . فلم يبق الرطوبة الاسهولة التشكل . فالرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير سهل الترك له .

و أما قوله « فليس ذلك تعريفاً لها » فهو جواب سؤال : انكم نقلتم عن الشيخ أنه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة فكيف عرفت الرطوبة و هي من المحسوسات .
 أجاب : ان ذلك ليس تعريفاً لها ، بل تفسيراً للفظ ، والسبب في ذلك أن الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لا يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير ، فنه الشيخ على خطأهم بتفسير اللفظ . ولا ينأ في ذلك بدهاءة مفهومه .

و أما توله « والجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة » فهو خطأ في النقل ، لان الشيخ بعد ما عرف البلّة بما نقله الشارح قال : الرطوبة قديقال للبلّة و قد يقال للكيفية و كلامنا في الرطوبة الكيفية ، ثم نقل مذهب الجمهور ، و ليس كلامه الا أن رطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق ، وعندنا كيفية التشكل . م

(١) قوله « وذكر الشيخ في الشفاء أن البلّة هي الرطوبة » في الشفاء إن ههنا رطباً و مبتلاً و منتقماً ، فالرطب الجوهر هو الجسم الذي يقتضى صورته النوعية الرطوبة ، و المبتل ما يكون هذا الجسم جارياً على ظاهره ، و المنتق ما يكون نافذاً في باطنه . و الجاف بازاء المبتل ، كما أن اليابس بازاء الرطب .

و أما قوله « و لم يذكر البلّة و الجفاف في هذا الموضوع لانه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث » فهو مبنى على أن الجمهور ذهبوا الى أن الرطوبة و اليابوسة هي البلّة و الجفاف فلم يذكرهما الا نهما مذهبهم و هو لا يريد البحث . م

و المناقضات الإعتبارية^(١) وأما اللين^(٢) فقال إنه كيفية تقتضى قبول الغمز إلى الباطن، ويكون للشئ، بها قوام غير سيال . فينتقل عن وضعه، ولا يمتد كثيراً، ولا يتفرق بسهولة . وإنما يكون قبول الغمز من الرطوبة ، وتماسكه من اليبوسة . والصلابة ما يقابلها .
 وقال الفاضل الشارح : قيل : اللين ما ينغمز تحت الإصبع مثلاً . فهناك أمور ثلاثة : أحدها الحركة ، والثاني التشكل ، والثالث استعداد قبول الإنغماز . وليس اللين إلا الأخير ، وكذلك قيل : الصلب هو الذى لا ينغمز . وهناك أيضاً أمور ثلاثة : الأول عدم الإنغماز ، والثاني بقاء الشكل ، والثالث المقاومة . وليس الصلابة هى المقاومة لأن الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب . فإذن الصلابة هى الإستعداد الشديد نحو اللانفعال . فرجع حاصل البحث إلى أن اللين والصلابة كقيمتان يكون الجسم بهما مستعداً للإفعال وعدمه عن الشكل الحاضر . وهذا هو الذى ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة . فإذن لافرق بينهما بحسب تفسيره .

(١) قوله « ولا يشتمل بالبيانات القياسية و المناقضات الاعتبائية » تفسير الامام أنه اشتمل بذلك فى هذا الوضع مع أن الشيخ يامر بالتأمل فيما مر من قوله « نجدها » لان الوجدان لا يكون الا بالتأمل ، وفيما ياتى فى قوله « ثم أنك اذا فتشت واجدت التأمل » أما البيان القياسى ؛ فمثل أن قال ان الناس اتفقوا على أن الرطب اذا اختلط باليابس أفاد الاستسك عن التشتت و لولا أن الرطوبة كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان الهواء إذا اختلط بالتراب لا يفيد استسكا عن التشتت ، و أما المناقضة : فكما قال لو كانت الرطوبة كيفية سهولة التشكل لكان النار رطبا بسهولة قبولها التشكل الغريب .

و هامزبان ؛ أما الاول ؛ فلانهم لم يتفقوا على أن كل رطب يختلط باليابس يفيد الاستسك بل ذلك انما هو بعض الاجسام الرطبة و اليابسة . و أما الثانى ؛ فلا نسلم أن النار سهل التشكل بالاشكال القريبة ، و الشيخ قد صرح فى الشفاء بذلك . ثم ان ما يدل على أن الرطوبة لا يجوز أن يكون كيفية سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غاية السحق سهل الالتصاق بكل شئ . و ليس برطب م .

(٢) قوله « وأما اللين » كما فى المعين « فينتقل عن وضعه » بالنصب . أى لا يكون لقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه « ولا يمتد كثيراً » احتراز عن اللزج كما فى التاطف . قال الامام : الجسم اذا كان يتطامن وينمى تحت الإصبع أو ما يجرى مجراها يقال أنه لين . وهناك امور ؛ الإنغماز وهو الحركة الحاصلة فى سطحه ، وشكل التقدير الذى يحدث فيه مقارناتلك الحركة ، واستعداد الإنغماز . واذالم يتطامن

و أقول : الرطوبة و اليبوسة تنسبان من حيث الماهية إلى الكيفيات الملموسة ، و الصلابة و اللين لاينتسبان إلى المحسوسات بل إلى الكيفيات الاستعدادية ، و الاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات . و الشيخ إنما ذكر آثارهما في تفسيرهما لثقل ماهيتهما عند تصور جميعهما ، و أما الرطوبة و اليبوسة فما عرفهما . لكونهما محسوسين بل ذكر معنى أفاظهما لثلا يقع الإشتباه بينهما و بين ما يجرى مجراهما ، و قد صرح في الشفاء بأن الرطوبة ليست هي سهولة التشكيل لأنها غير إضافية ، و سهولة التشكيل إضافية ، و إنما يفسر بها على ضرب من التجوز ، و أيضا اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض أجزاء مفهومه إطلاق الاسم على المسمى ، و استعداد الإغماز مع وجود القوام غير الميئال ، و عدم التفرق بسهولة . غير استعداد قبول التفرق و الإتصال بسهولة . فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل . و أما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تنقض

الجسم تحت الاصبح يقال أنه صلب ، و هناك أيضا أمور : عدم الانغماز ، و بقاء شكل سطحه كما كان ، و استعداد عدم الانغماز . و ليس اللين و الصلابة إلا الاخيرين ، فرجع حاصل البعث إلى أن اللين هو الكيفية التي بها يكون الجسم مستعداً للانفعال عن الشكل الحاضر ، و الصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعداً لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر ، و هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة و اليبوسة . فلا يكون بينهما فرق .

و اجاب : بان الفرق من وجوه : أحدهما أن الرطوبة و اليبوسة من الكيفيات المحسوسة الملموسة ، و اللين و الصلابة من الكيفيات الاستعدادية ، و الاستعدادات ليست بمحسوسة فضلا عن أنها ملموسة . و فيه نظر : لان اللين و الصلابة ليسا نفس استعداد الانغماز و عدمه لان استعداد الشيء من مقولة الاضافة وليستا منها بل هما معروضا الاستعداد ، و لا نسلم أن معروضه ليس بمحسوس لجواز أن يكون كيفية محسوسة يعرضها هذه الاضافة ، فلهذا عددهما بعضهم من الكيفيات الملموسة .

و ثانيها : أن اللين و الرطوبة و اليبوسة حقايق متفارقة مدركة بالحس و التجربة ، و ما ذكر في تعريفاتها انها و آثارها المتقل ماهياتها متنازاً بعضها عن بعض ، و ليس اللين هو قبول الانغماز ، و لا الرطوبة سهولة الشكل بلهما لإزمان لهما يفسران بهما على ضرب من التجوز فاتعادهما في اللازم لا يستلزم اتعادهما في الحقيقة ، و إليه اشار بقوله (و الشيخ إنما ذكر آثارهما الخ) .

و ثالثها : أن معنى الرطوبة جزء من معنى اللين لان معنى اللين اعتبر فيه قبول الانغماز من الشكل ، و القوام النير السيل ، و ان لا يمتد كثيرا و لا يتفرق بسهولة . و قبول الانغماز هو معنى الرطوبة و

سهولة التشكّل مع عسر التفريق ، والشئ بها يمتدّ متصلاً ، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل . والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما ^(١) وظاهران هذه الأربعة ينتمي إلى الرطوبة واليبوسة ، وهما تقيضان كون الشئ معداً نحو انفعالها ^(٢) .

قوله

✽ (ثم إذا فتشت و أجدت التأمّل و جدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعّالة إلا الحرارة ، و البرودة ، و المتوسط الذي يستبرد بالقياس إلى الحارّ و يستسخن بالقياس إلى البارد . و أعنى بهذا أنك تجد في كلّ باب منها إذا اعتبرته أنّ جسمايو جدعديما لجنسه ، مثلاً يكون لالون فيه و لارائحة و لاطعم ، أو وجدته

الفرق بين معنى الكل والجزء ظاهر .

و رابعها : ان معنى اللين مشتعل على عدم التفرق بسهولة ، ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والاتصال . فظهر الفرق . و انما معنى اللين يشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين عبارة عن استمداد الانتماء مع وجود القوام الغير السيل و عدم التفرق بسهولة ، وهذا المعنى يتضمن عدم سهولة التفرق .

و فيه نظر : لان أحد الفرقين غير صحيح لان سهولة التفرق والوصل اما ان يعتبر في مفهوم الرطوبة أولاً فان اعتبر لا يكون مفهوم الرطوبة جزءاً من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث ، و ان لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبني على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة . م

(١) قوله «السلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما» وهي كيفية يقتضى سهولة التشكّل وسهولة التفرق ، وذلك لكثرة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج . م

(٢) قوله «وهما يقيضان كون الشئ معداً نحو انفعالها» لقاليل ان يقول : المزاج مبني على تفاعل الكيفيات الاربع وليس معناه كما علمت ان نفس الكيفية فاعلة أو منفعله بل الفاعل والمنفعل الجسم بتوسط الكيفية فيكون الجسم بتوسط كل كيفية منها فاعلاً وبتوسط الاخر منفعلاً . وكل منها كيفية فعلية وانفعالية فتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما فاعلتين ، والرطوبة واليبوسة بكونهما انفعالين تخصيص بلا مخصص .

فنقول في جوابه : نعم كذلك الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة أظهر كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة أظهر ، ولهذا لم يفسر الحرارة والبرودة الا باللوازم الفعلية من احداث الخفة والتخلخل والجمع والتفريق ، ولم يفسر الرطوبة واليبوسة الا باللوازم الانفعالية من قبول الشكل والتفرق والاتصال . م

متمميا إلى الحرارة والبرودة^(١) مثل اللذغ والتخدير ، وكذلك الحال في الهيئات المعدة للإفعال فإنّ التفطيش يلزم أجسام العالم التي تليها رطوبة أو يبوسة . لأنّها إمّا أن يسهل تفرّقها واتصالها وتشكلها وتركيبها للشكل من غير ممانعة . فتكون رطبة ، أو يصعب . فتكون يابسة . وأمّا التي لا يمكن فيها ذلك أصلا فكغيرها من الأجسام ، و أمّا سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم أو ينتمى إلى هاتين ائتماء اللين والصلابة و اللزوجة و الهشاشة وغير ذلك) *

الأجسام العنصرية^(٢) قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة و المذوقة . و السبب في ذلك أن إحساس الحواس الأربعة بهذه المحسوسات إنمّا يكون بتوسط جسم ما كالهواء و الماء ، ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره ؛ فإنّ ذن كلّ واحدة من هذه الحواس لا ندرك أنّها تتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خالياعما

(١) قوله « أو وجدته منتبها إلى الحرارة والبرودة » عطف على قوله « انك تجد في كل باب منها إذا اعتبرته » يعنى إذا اعتبرت كل باب من القوى الفعالة غير الحرارة و البرودة تجدان جسما يوجد هديما لجنس ذلك الباب ، أو تجد ذلك منتبها إلى الحرارة و البرودة فالمراد بكل باب باب منها كل كيفية فعلية غير الحرارة و البرودة حتى أن كل كيفية غيرهما فاما أن يكون تلك الكيفية منتبها إليها أو يوجد جسم يعرى عنها . م

(٢) قوله « الاجسام العنصرية » الكيفيات المحسوسة بحسب همد الحواس خمسة ، و الاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المبصرة ، و جسم خال عن الكيفيات المسموعة ، و جسم خال عن الكيفيات المشمومة ، و جسم خال عن الكيفيات المذوقة . بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال عنها . وذلك لان إحساس كل من الحواس الاربعة لا يتحقق الا بجسم يتوسط بينها وبين المحسوس كالهواء . فان الابصار والسمع والشم يتوسطه ، و الماء . فان الذوق يتوسطه و ذلك الجسم المتوسط يمتنع أن يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع أن يتوسط الشيء بين نفسه وغيره مثلا الواسطة بين الذائفة و الذوق يجب أن تكون خالية عن سائر الكيفيات المذوقة و الا لكان الشيء آلة لنفسه . و أما الملموسات فلا تحتاج الى متوسط فلا يغلو الاجسام عنها ، و أما قوله « وأيضا » فهو اشارة الى حكم آخر : أن الحيوان قد يغلو عن المشاعر الاربعة ولا يغلو عن اللمس ، فلذلك أى لما ذكر من العكسين وهما أن الملموسات تم الاجسام ، و ان اللمس يعم الحيوانات . سميت باو ايل المحسوسات م

تدركه هي ، و تلك الأجسام لا تخلو عن الملموسة لأنها لا تحتاج إلى متوسط ، و أيضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات بأوائل المحسوسات ، ثم التأمل والإستقراء يقتضيان أنها لا تخلو عن جنسين من الملموسات : أحدهما جنس الحرارة و البرودة وما يتوسطهما و هو الفعلى ، والثاني جنس الرطوبة و البيوسة وما يتوسطهما و هو الانفعالى . و الباقية إما أن تخلو هذه الأجسام عنها ، و إما أن تنتمى عند الإعتبار إلى هذين الجنسيتين فلذلك سميت هذا الكيفيات أوائل الملموسات ، و هي التي بها تتفاعل الأجسام العنصرية و ينفعل بعضها عن بعض فتتولد منها المركبات . و الفاظ الكتاب ظاهرة . و المراد من قوله « أما التي لا يمكن فيها ذلك » هو الفلكيات .

(تنبيه)

(فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار ، و البالغ في البرودة بطبعه هو الماء ، و البالغ في الميعان هو الهواء ، و البالغ في الجمود هو الأرض)
 أراد أن يشير إلى أن العناصر أربعة ، و يعينها ، و لما كان لها بعد كونها أجساماً طبيعية اعتبارات : منها أنها أسقطت المركبات ، و منها أنها أركان يتحصل بنضدها عالم الكون و الفساد . و بالاعتبار الأول يبحث عن أحوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل و الإفعال اللذين هما سبب التركيب ، و يستدل بذلك على عدتها^(١) و بالاعتبار الثانى يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المترتبة و ما يجري مجراها ، و يستدل بذلك عليها أيضاً^(٢) و هذا الفصل يشتمل على الإستدلال باعتبار الأول .

(١) قوله « ويستدل بذلك على عدتها » فيقال المنصراما بارد و اما حار ، و كل منهما اما رطب أو يابس . فغضب الاثنين فى الاثنين أربعة . م

(٢) قوله « ويستدل عليها أيضاً » أى على عدتها أيضاً بان العنصر اما خفيف أو ثقيل ، و الخفيف اما خفيف مطلق و هو النار ، أو بالاضافة و هو الهواء ، و الثقيل اما ثقيل بالاطلاق و هو الارض ، أو بالاضافة و هو الماء . و قال « وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول » و ثانياً اقتصر على الاستدلال . و المراد طلب ما يدل على ماهيات العناصر و الانسب اعتبار لفظ آخر فان الاستدلال فى المتعارف هو استنبات التصديق ، و المراد ههنا هو استنبات النصور . م

وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي فإنه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة : والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار ، والشديد البرودة بطبعه هو الماء ؛ والجاري هو الهواء ، والشديد الإنعقاد هو الأرض . فنقول في تقريره : قد ظهر مما سمر أن كل واحد من هذه الأجسام لا يخلو عن كيفيتين إحداهما فعلية ، والأخرى انفعالية ، وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الأربع إليها بحسب الإزدواجات الممكنة مشهور ؛ لكن لما كان إثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الأجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء ، وكان المؤثر عنده في هذا الموضوع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لاتدفع . لا على التعمق في البحث . اقتصر على الإستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات ، وإذ واجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما أشد تعاديا من الجميع أعنى النار والماء أظهر ، والانعاليتين في الباقيين أظهر . ميز بينهما باسناد كل واحدة من هذه إليها . وبدء بالنار فنبه بقوله « البالغ في الحرارة » على كون الحرارة كيفية تشدد وتضعف لاصورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف ، وأشار بقوله « بطبعه » إلى مصدر تلك الحرارة أعنى الصورة المنووعة ، وأورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم أن هذا القول يميز للنار عما سواها ومعرف لما هيتهما ، وكذلك في الثلاثة الأخرى ، وإنما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الأولين دون الآخرين مع أن المراد عنده واحد .

قال الفاضل الشارح : وإنما قال بطبعه . في النار والماء لافي الهواء والأرض لأن من الناس من ذهب إلى أن صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ، ولم يذهب ذاهب إلى أن صورة الهواء والأرض هي الرطوبة واليبوسة . فأزال ذلك الإشتباه به ولم يحتج إليه هيئنا . قال : وإنما اختار هذا الترتيب لأنه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين ، وتقديم الأشراف من كل جنس على الأخس أولى ، وقال : وهذه الاحكام ليست مما لا اختلاف فيها فإن بعض المتقدمين ذهبوا إلى أن النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة . ورد عليهم الشيخ بأن وجود القوة

المسخنة والمادة القابلة لها وعدم المواع حاصلة نمة ، فالسخونة الشديدة موجودة ،
وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ أبو البركات من المتأخرين إلى أن
الأرض أبرد من الماء لأنها أكثف وإن كان الإحساس ببرودة الماء لفرط وصوله إلى
المسام والتصاقه بالأعضاء أشد ، كما أن النار أسخن من النحاس المذاب مع أن الإحساس
به أشد . وأما الميعان فإن كان هو البلّة فالمائع هو الماء لا غير ، وإن كان هو سهولة التشكل
فالمائع هو الثلاثة غير الأرض . والنار أولى به من الكل لأنّ الأسخن ألطف وأرقّ
قواماً . وليس سهولة التشكل إلا لرقّة القوام واللطفة .

وأقول : إنّ الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ، ولا شك أن أحرّ
الأجرام في النظر الأوّل هو النار ، وأبردها هو الماء ، وأشدّها ميعاناً هو الهواء . و
لم ينازعه في ذلك من نازعه إلا لقياس أو استدلال . وذلك باب آخر أعرض عنه هيمننا و
أطب القول فيه في الشفاء

قوله

﴿ والهواء بالقياس إلى الماء حارّ لطيف يشبه به الماء إذا سخن وتلطّف ﴾

لما فرع من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة و تعيينها . أراد بيان أتصافها
بالكيفيات الخفية أيضاً ، وهي ثلاثة : حرارة الهواء ، وبرودة الأرض ، وببوسة النار .
وأما رطوبة الماء فظاهرة كبير دته ، وراعى الترتيب المذكور فابتدئ لذلك بحرارة الهواء ،
وإنما قال « والهواء بالقياس إلى الماء حارّ » ولم يقل إنه حار مطلقاً لأنه بالقياس
إلى النار ليس بحارّ إذا كان البالغ في الحرارة هو النار ، ولم يمكن أن يقول بالقياس
إلى الأرض لأنه لم يبين بعد كفيّتها الفعلية ، واستدلّ على حرارة الهواء بأنّ
« الماء يشبهه به إذا سخن وتلطّف » أى تخلخل . وتشبهه به تبخّره وتصاعده ^(١) في حيزه

(١) قوله « وتشبهه به تبخّره وتصاعده » النار إذا أثرت في الماء يرتفع منه بخار و ليس
ذلك إلا ان النار تلطف أجزاء مائية ويغفها فيختلط بأجزاء هو اية كامنة في الماء و تصاعده إلى
حيز الهواء . فتشبه الماء بالهواء هو ضرورته لطيفاً خفيفاً تصاعده إلى حيز الهواء ، ولولا أن الهواء
أسخن من الماء لم يشبهه به حيز ما سخن .

قال الإمام في شرحه : لما اقتضت سخونة الماء تبخّره ، وفي البخار أجزاء هو اية فسخونة الماء

لا تكونه هواء . لأن ذلك لا يكون تشبهاً ، والبخار هو أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ، ووجه الاستدلال أن الحرارة تقتضى الخفة واللطافة ، والبرودة تقتضى الثقل والكثافة . التجربة . فمما هو أسخن فهو أخف وألطف ، ومما هو أبرد فهو أثقل وأكثف ، ولو لم يكن الهواء أسخن من الماء لم يكن أخف وألطف منه ؛ لكنه أخف وألطف فهو أسخن .

قوله

﴿(والأرض إذا خلّيت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت)﴾ .
أقول : وهذا استدلال على برودة الأرض . وهو ظاهر . و العلة المسخنة هي أشعة العلويات ، ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها .

قوله

﴿(وإذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق)﴾

أقول : يريد إثبات يبوسة النار . و استدللّ عليها بالصاعق فإنها على ما قال هيبنها تتولد من أجسام ناربية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكيفة . وفيه نظر لأنه أيضاً قد قال في بعض أقواله : إنها تتولد من الأبخرة والأدخنة الأرضية المتصاعدة عن الأرض المحتبسة في السحاب ، والدخان هو المتكامل اليابس من الأرض كما أن البخار هو المتكامل الرطب ، وهو أجزاء أرضية صغار اكتسبت حرارة فصاعدت لأجلهاو خالطت الهواء . وهذا أظهر قوليه في الصاعقة . وأيده الفاضل الشارح بأن الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة ، والنحاس تارة ، والحجر تارة .

سبب لا انقلاب الماء هواء ، ولولا أن السخونة أمر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء هواء ، وهذا الكلام وإن كان جيدا في الاستدلال إلا أنه لم ينطبق على كلام الشيخ لأن الاستدلال بتشبه الماء بالهواء ، وتشبهه به ليس بكونه هواء فان الشيء لا يكون شبيهاً بنفسه ، و إليه اشار بقوله « لا يكونه هواء » فان ذلك ليس تشبيها . م

فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الإختلاف بل كانت مادتها الأذخنة و الأبخرة الشبيهة بمواد هذه الأجسام في معادنها .

قوله

﴿فهذه الأربعة مختلفة الصور، ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر في الهواء، ولا الماء حيث تستقر في الهواء، ولا الهواء حيث يستقر في الماء [ولا الماء حيث تستقر في الأرض]﴾

أقول : لما بين كيفيات هذه الأجسام أنتج منها تباين مصادرها فإن البسيط لا يصدر عنه إلا شيء واحد ، و اختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ، ثم أرشد إلى تأكيدها بحجة أخرى فأسند اقتضاءها للأمكنة المتخالفة على ما يشاهد إلى اختلاف الصور وهولمية هذا الإختلاف في نفس الأمر لكن لما كان اختلاف الممكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الإستدلال به على ذلك واضحا ، وإنما أثبت اقتضاءها للأمكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لأن الإستدلال به على ماسر أوضح الإستدلالات على اختلاف الممكنة . والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة : هي صعود النار من حيز الهواء ، و نزول الماء منه ، و صعود الهواء من حيز الماء . وبقى هبوط الأرض من حيز الماء ، و صعود الماء من حيز الأرض . وهما أيضاً ظاهران . و هبوط الهواء من حيز النار . وهو خفي .

قوله .

﴿وذلك في الأطراف أظهر﴾

أقول : الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم إلى مكانه الطبيعي قريبا وذلك لأن المعاوق مع ذلك ينتقض حجما فينتقض معاوقة . فلذلك يكون طلب الممكنة الطبيعية والهرب عن الغربية في الأطراف أظهر

﴿تبيين﴾

﴿من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء ، إياه مجتمعاته مغلا له .

لابطبعه . كذبه أن الأكبر يكون أقوى حركة وأسرع طفوا ، والقسري يكون بالضد

من هذا ، وكذلك الحال في الحركات الأخرى *
أقول : لما كانت الحجّة الأخيرة ^(١) في الفصل المتقدم المشتتة على الاستدلال باختلاف الأمكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية . وذلك لم يتبين إلا في جزئيات العناصر دون كليّياتها ، وكان من المحتمل أن يقال : جزئيات العناصر لا تميل إلى أمكنة الكليّيات بالطبع ؛ بل بالقسر إما بجذب مما يتحرك إليها ، أو بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب إبطال هذا الإحتمال . والذي يبطله أن الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون أسرع منها للصغير ، والقسريّة بخلافها . وذلك لأنّ الأكبر أقوى طبعاً فهو أشدّ ميلاً وأقلّ مطاوعة للقاسر ، والوجود يشهد بأنّ الكبير من أجزاء العناصر يتحرك إلى أمكنتها أسرع فبى إذن إنّما تتحرك بالطبع بالقسر . والشيوخ خصّ بيانه بأنّ الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته إياه مجتمعاً تحته مغلاً إياه لأنّ قوماً ذهبوا إلى أنّ العناصر كلّها طالبة لمركز العالم لكنّ الأثقل يسبق الأخفّ فيضغطه ويدفعه إلى فوق ، ولذلك يطفو الأخفّ فوقه . واحتجاجه عليهم يتضمّن إبطال جميع الإحتمالات المذكورة ، ولما كان بيانه خاصّاً بالهواء والماء أشار إلى الباقية بقوله « وكذلك في الحركات الأخرى »

* (تنبيه) *

* (قد يبرد الإناه بالجمد فيركبة ندي من الهواء كلما أفضته (لفظته خ) مدّ إلى أي حدّ شئت ، ولا يكون ليس إلا في موضعه الرشح ، ولا يكون عن الماء الحارّ و

(١) قوله ولما كانت الحجّة الأخيرة « أي الحجّة الأخيرة في الفصل المتقدم المشتتة على الاستدلال باختلاف الأمكنة على تباين الصور لما توقف على أن لجزئيات العناصر حركات و ميولا طبيعية مختلفة . لكن ههنا احتمالان .

أحدهما أن يقال : جزئيات العناصر لا تميل إلى أمكنة الكليّيات بالطبع بل بالقسر ، وذلك إما بحث من العنصر الكلي الذي يتحرك إليه ، أو بدفع من العنصر الذي يتحرك فيه ، مثلا حركة جزء الهواء من مكان النار إلى مكانه إما لأن كل الهواء يجذبها أو كل النار يدفعه .

والآخر أن يقال : العناصر كلّها طالبة للمركز إلا أن الأثقل يضغط فيرسب ، والأخف يدفع فيطفو ، وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعاً . م

هو اللطف و أقبل المرشح . فهو إذن هواه استحلال ماء ، وكذلك قديكون صحوفي قلل الجبال فيضرب الصرّ هواها فيجمد سحابا لم ينسق إليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصمّد ، ثم يرى ذلك السحاب يهبط نلجا ، ثم يصحى ، ثم يعود. ❖

أقول : يريد إثبات الكون و الفساد في العناصر ، والإستدلال به على اشتراكها في الهيولى . فنقول : تغييرات الأجسام^(١) بصورها لاتتبع في زمان لأن الصور لا تشتدّ و لاتضعف ، بل تقع في آن ، و تسمى فساداً أو كوناً كما مرّ . و تغييراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتدّ و تضعف ، و تسمى استحالة . و الفساد و الكون إنما يقع بين جسمين يفسد أحدهما و يكون الآخر .

ولما كانت العناصر أربعة و كان من الممكن أن يفرض هذا التغيير بين كلّ واحدة منهما و كلّ واحد من الثلاثة الباقية كانت أنواع الكون و الفساد اثنتي عشر الحاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة . لكن الواقع منها أولاً هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لاعلى سبيل الطفرة

(١) قوله « فنقول تغييرات الاجسام » الاجسام يتغير اما في الصور أو في الكيفيات ، و تثيرها في الصورة كون و فساد آني ، و تثيرها في الكيف استحالة (زمانية) ، و ذلك لان الصور لا تشتد و لاتضعف بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت تشتد لم تكن الصورة حاصلة في أول الاشتداد و في وسطه لان حصوله حينئذ تدريجي فهي لا تحصل الا في انتهاء الاشتداد فيكون المادة خالية عن الصورة في الاول و الوسط ، و انه معال . و هذا الحال لا يلزم في الكيف لجواذ خلو المادة عن الكيف .

وفيه نظر : لان الكيف لا يتحرك بنفسه و انما الحركة للجسم فلو خلا الجسم عن الكيف في أول الاشتداد أو وسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتهاء ما فيه الحركة . و تمام الكلام سيجيء .

ثم ان انواع الكون و الفساد في العناصر اثني عشرة ، و الشيخ اقتصر منها على أربعة انقلابات : انقلاب الماء هوا ، و انقلاب الهواء ناراً ، و انقلاب الارض ماء ، و بالعكس .

فورد السؤالان : أحدهما ، أن الشيخ لم اختار هذه الاربعة دون غيرها . و الثاني ان المقصود من الفصل اثبات الكون و الفساد بين العناصر و اشتراك الهيولى على ما صرح به الشيخ في آخر هذا الفصل بقوله « فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض ، فلها هيولى مشتركة » و اثبات الثلثة الاول كافية فيها ، اما الاول فلانه حينئذ يثبت الفساد في بعضها و الكون في الباقي و اثبات الكون و الفساد في جميع العناصر لاثبات جميع الكون و الفساد في العناصر ، و اما الثاني فلانه متى

فإن الأطراف لا تتكون من الأطراف إلا بعد تكوّنهما أو ساطا أعنى لا يتكوّن الهواء من الأرض إلا بعد تكوّنهما ماءً، وحينئذ يكون ذلك التكوّن بالحقيقة مركباً من تكوّنين يتقدّمانه. و العناصر المتجاورة تقع بينهما ثلاثة ازدواج: أحدها بين النار والهواء، والثاني بين الهواء والماء، والثالث بين الماء والأرض ويشتمل كلّ ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون و الفساد. فإذن الأنواع الأولى ستة و هي بسائط. و أربعة من الباقية تتركّب من بسيطين و هي تكون الهواء من الأرض، و تكوّن الماء من النار، و عكسهما. و اثنتان مركبان من ثلاث بسائط و هما تكوّن الأرض من النار، و عكسه. و الشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء و الماء لأنّ الكون و الفساد بينهما أظهر من الباقية، وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين: أحدهما تكوّن الهواء من الماء، والثاني عكسه. و كان الأوّل مشهوراً لكثرة المشاهدة فإن انفصال الآخرة عن الأجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها و انتقاصها بسبب ذلك ظاهر.

فإن قيل: البخار يشتمل على أجزاء مائيّة.

ثبت انقلاب الهواء ناراً ثبت أن هبولى الماء هي هبولى الهواء، و متى ثبت انقلاب الهواء ماءً ثبت أن هبولى الهواء هي هبولى الماء، و متى ثبت انقلاب الأرض ماءً ثبت أن هبولى الماء هي هبولى الأرض فثبت اشتراك هبولى بن الكل، فلما كفى الأنواع الثلاثة في اثبات المطلوبين فما الفائدة في إيراد النوع الرابع.

فأشار الشارح الى جواب السّوالين بأن قال: أنواع الكون و الفساد وان كانت اثني عشرة إلا ان الأنواع الاولية ستة اذا اطراف لا تتكون من الاطراف. فكان قصد الشيخ اثبات الأنواع الست الاولية لكن النوعين منها مشهوران ظاهران فتركهما فبقى أربعة أنواع في ثلاثة ازدواج.

فإن قيل: لم اختار الأربعة. فيقال: لأنها اولية و الباقية بتوسطها مكان اولى بالاثبات.

فاذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الأربعة.

فيقال: لشهرة الباقين.

فإن قلت عدم كون الاطراف من الاطراف بناقضه ما قد سلف في الصاعقة من أنها أجزاء نارية فاحترقها السخونة، فهي أجزاء نارية تفسد و تكون أجزاء أرضية صلبة.

فتقول: المراد ان الاطراف لا تتكون من الاطراف في الاغلب، وهذا كاف فيما قصده الشارح من

قلنا : نعم وعلى أجزاء هوائية أيضاً لم تكن فيه لأنّ الهواء لا يستقرّ في الماء بل حدث و انفصل بالغليان وغيره . فلهشرة هذا النوع لم يذكره الشيخ .

وأيضاً نبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في إثبات كون الهيمولي مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الإزدواج على نوع واحد وهو بيان تكوّن الهواء ماءً . فاستشهد عليه بشيئين^(١) :

أحدهما الندى الحادث على ظاهر الإبناء إذا برد بالجمد ، وأشار إليه بقوله «قديبرد الإبناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء» وذلك لأنّ الندى الذي يوجد هناك : إمّا أن يتكوّن من الهواء ، وهو المطلوب ، وإمّا أن لا يتكوّن منه ، بل إمّا أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكر الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ أبي البركات وغيره ، أو يترشح ممّاني داخله .

والأوّل باطل لأنّ الهواء المطيف بالإبناء لا يمكن أن يشمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصاً في الصيف فإنّ الأجزاء المائية إن كانت باقية فقد تتصاعد جداً لفرط حرارة هوائية ، ولا تبقى مجاورة للإبناء . وعلى تقدير بقائها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء : إمّا نفاذ تلك الأجزاء إذ اتوا ترحدوث الندى بعد تنحيته من الإبناء مرّة بعد أخرى فينقطع حصوله على الإبناء مع كون الإبناء بحاله الأوّل ، وإمّا تناقصها فيكون حصوله في كل مرّة أنقص ممّا كان قبلها ، وإمّا تراخي أزمنة حصولها فيكون بين كل حصولين

بيان المناسبة ، ولو كان حديث الصاعقة واقماً لكان في غاية الندرة .

واعلم انه اوبين انقلاب الارض ماء ، و الماء هوا ، و انقلاب الهواء نارا ، و بالمعكس . كان فيه حسن ترتيب . ولو اثبت انقلاب النار هوا ، و الماء هوا ، و انقلاب الماء ارضا . كان البيان بأظهر الانواع .

أما الاول فلظهوره في انتفاء النار .

وأما الثاني فلظهوره في البخار .

وأما الثالث فلظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار . م

(١) قوله « و استشهد عليه بشيئين » أى استدلل على تكون الهواء ماء بدليلين ، أحدهما ان الإبناء الفضي أو النحاسي او ما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى برد جداً فانه يحدث على ظاهره قطرات لا يخالو عن ثلاثة أقسام إما أن يكون من داخل الإبناء ، او خارجه . فان كان من داخله فهو على سبيل

زمان أطول ممّا بين حصولين قبلهما . و ذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التي تكون في هواء أبعد من الإبناء إليه مع أن ذلك بعيد جداً لأن تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء إياها لا تتمكّن من خرق حجم كبير من الهواء . ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لأننا نرى حدوث الندى سرّة بعداً خرى على وتيرة واحدة بشرط أن ينحسّ من الإبناء ما حدث عليه ، ويكون الإبناء على حاله من التبرّد ، و أشار الشيخ إلى ذلك بقوله «كلمة لفظته مدّ إلى أي حدّ شئت» و قيل : على ذلك إن كانت برودة الإبناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالإبناء فوجب أن يصير كلّ ذلك الهواء ماءً ، و لا محالة يسيل الماء حينئذ و يتصل به هواء آخر و يصير أيضاً ماء إلى أن يجري الماء جريانا صالحا . و إذ ليس كذلك فعلم أنّه حدث من أجزاء مائة قليلة المدد . أوجب عنه بأن جرم الإبناء لصلابته لا يتكيّف بالكيفيات الغريبة سرّياً ، وعند التكيّف تحفظ الكيفيّة بطيء افا إذا ألحّ عليه القوّة المكيفّة أشدّت تكيّفه بها فوق ما يشتدّ تكيّف غيره ، ولذلك ربما توجد الأواني الرصاصيّة المشتملة على المائعات الحارّة أسخن من تلك المائعات فالإبناء المذكور لشدة تبرّده يفسد الهواء المطيف به ، والماء لسرعة تكيّفه بانكيفيات الغريبة يحيله الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سرّياً فلا يفسد الهواء مادام على سطح الإبناء ماء أمّا إذا تنحسّ منه واتصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده .

و الثاني وهو أن يقال : الندى يترشّح ممّا في داخل الإبناء . وهو أيضاً باطل لوجوه : أحدها أنّ الندى قد يوجد من غير أن يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلّل بعد . والثاني أنّ ذلك يقتضى أن لا يوجد إلّا في موضع الرشح لكن

الرشح، وإن كان من خارجه من الهواء المطيف بالإبناء، فاما ان يكون بطريق الكون منه ، أو لا كما ذهب إليه أبو البركات فإنه زعم أن في الهواء المطيف بالإبناء أجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء إياها لم يتمكن عن صرف الهواء والنزول إلى الإبناء فلما برد الإبناء الهواء الذي يليه زالت تلك السخونة من الأجزاء المائية لصغرها فنزلت واجتمعت على الإبناء . وهذا باطل لأن الهواء المطيف بالإبناء لا يتمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة سيما في الصيف فإن حرارة الهواء تبخرها وتمدها، وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الأجزاء يلزم احد امور: اما بقاؤها ، او تناقضها، او تباعد اذمنة حصولها. لكن الوجود بخلاف جميع ذلك . واما الرشح فباطل ايضا لانه لو كان

ليس الحكم بأنه لا يوجد إلا في موضع الرشح مطابقا للوجود فإنه يوجد فوق ذلك الموضع ، وأشار الشيخ إلى هذا الوجه بقوله « ولا يكون ليس إلا في موضعه الرشح » فدلّ قوله على أنه لم يمنع وجود الندى عن الرشح ؛ بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فإنّ هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة . والثالث أنّ الماء إذا كان حاراً وجب أن يوجد الرشح أيضا بل ينبغي أن يكون الرشح أكثر لأنّ الحارّ أطف و أقبل للرشح لرقّة قوامه . وليس كذلك . وأشار إلى ذلك أيضا بقوله « ولا يكون ذلك من الماء الحارّ و هو أطف و أقبل للرشح » و لمّا أبطل الوجهين صرّح بالنتيجة و قال « فهو إذن هواه استحال ماء » .

والإستشهاد الثاني بالسحاب المتولّد في قُلل الجبال دفعة من صحو الهواء لامن انسياب السحاب إلى ذلك الموضع من موضع آخر ، ولامن انعقاد بخار صعد إليه ، ثم ينزل ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ، ثم تولّده مرّة أخرى . وهو المراد بقوله « وكذلك قد يكون صحو في قُلل الجبال فيضرب الصرّ هواها » إلى قوله « ثم يعود » ويريد بالصرّ البرد الشديد ، وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات ، و الشيخ

الندى بطريق الرشح لم يوجد الندى الا في موضع الرشح وليس كذلك، واليه اشار بقوله « لا يكون ليس الا في موضع الرشح ، فقوله « ليس الا في موضع الرشح » قضية قصد نفيها ، بقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون الا في موضع الرشح لان قوله ليس الا في موضع الرشح يفيد انحصار الندى في موضع الرشح وقوله « في موضع الرشح » لا يفيد الا وجود الندى في موضع الرشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الرشح لانه وبما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار ، وهذا معنى قول الشارح « فدل على انه لم ينتج وجود الندى من الرشح » .

ولما انحصر الاقسام في الثلاثة وبطل القسمان ثبت القسم الثالث و هو قوله « فهو إذن هواه يحال ماء » .

وتقرير سؤال بعض اصحاب الامام انهم يعولون الاستعانة في الكيف مع بقاء صورته النوعية . فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا صار ماء فليس ذلك لان صورته الهوائية قد زالت بل لان الكيفية من الحرارة قد زالت الى البرودة والبلة وان كانت الصورة الهوائية باقية. وهكذا القول في سائر الانواع .

قال الشارح: هذا انكار للحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انها

قد حكي أنه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرها ، وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية أمثال ذلك كثيراً . فهذا بيان الأزواج الأول .

واعترض الفاضل الشارح على ذلك بأن تبريد الإنباء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضي الجمدية إنباءه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة أشهر ، وذلك يقتضي انقلاب أكثر الهواء ماء ، وأيضاً لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله ، ويوم الصحو أبرد من يوم المطر فإنه يلزم أن يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء .

والجواب أن هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا ، وذلك لأننا لم ندع أن السبب في ذلك أي برودة هو ، ولا إنباءها على أي شرط ينبغي أن تكون ، ولا أن المانع إنباءها عن ذلك أي شيء هو . وإذ لم ندع حصر الأسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما ، بل إننا أذعينا إمكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة أن للكون والفساد سبباً موجباً هو البرودة مثلاً بهال فإن حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك إما لفقدان شرط أو وجود مانع بالجملة وإن لم يهر فهمما بالتفصيل فإن الجهل بتفصيل ذلك لا يقدرح في علمه بإمكان وجودهما . قوله .

﴿وقد تخلق النار بالنفآخات من غير نار﴾

لمّا فرغ الشيخ من تفصيل الأزواج الأول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار . أمّا صيرورة النار هواء فظاهر لأنّ الشعلة المرتفعة تضمحلّ في الهواء على ما يشاهد و

هواء ، ثم لو جوز ان يتكيف الهواء بكيفية الماء مع بقاء جوهر الهواء فليجز ان يكون جميع العناصر جسماً واحداً يتكيف بهضه بكيفية النار ، وبعضه بكيفية الهواء ، وبعضه بكيفية الماء والأرض . فلا يكون شيء من العناصر موجوداً لأن ذلك الجسم غير العناصر . على أن الهواء إذا استحال إلى كيفية الماء بسبب البرودة و زال ذلك البرد ام يزل تلك الكيفية عنه . فبقاء تلك الكيفية مع زوال السبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة تستحفظها . م

لا تبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ ، وأما عكسه فهو المراد من قوله « وقد تخلق النار بالنفثاخات من غير نار » ويكون ذلك باللاحح النفخ على الكبير وسدّ الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك قوله .

﴿ وقد تحلّ الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيّالة . يعرف ذلك أصحاب الحيل . كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة . فهذه الأربعة قابلة للإستحالة بعضها إلى بعض . فلها هيولى مشتركة ﴾

و هذا هو الأزواج الثالث وهو بين الماء والارض . وبدء بصيرورة الأرض ماءً فقال « وقد تحلّ الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيّالة يعرف ذلك أصحاب الحيل » يعنى طلاب الإكسير ، ويكون ذلك بتصويرها أملاحاً إما بالاجراق ، أو بالسحق مع ما يجرى مجرى الأملاح كالنوشادر ثم إذابتها بالماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضية النديّة المحترقة كيف تصير ملحاً وتذوب بالماء . و الأجساد هي الأجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم . ولما ذكر ذلك أشار إلى عكسه بقوله « كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة » و ذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجراً بعد خروجها من منابعها ، وإنما ذكر هذا العكس بخلاف نظريه لأنه أندر وجوداً بالقياس إليهما ، ولم يستأنف قوله له بل وصله بالحكم الأوّل لأنّهما من ازدواج واحد . ثم أنتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لأن يستحيل بعضها إلى بعض ، والمراد بالإستحالة ههنا غير المصطلح عليها أعنى الحركة الكيفيّة .

والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح ممّا اقتضته قريحة بعض أصحابه أن هذه التفسيرات المشاهدة يحتمل أن تكون استحالّة في الكيف . مثلاً الهواء الذي صار ماءً استحال في حرارته إلى البرودة فهو هواء في جوهره لكنّه متكيّف بكيفيّة الماء ، و مع هذا الإحتمال لا يثبت الكون والفساد . فليس بشيء . لأنّه يقتضى الإنكار لأمر محسوسة ، وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعاً جسماً واحداً متكيّفاً بهذه الكيفيات ، ومع ذلك فبقاء الكيفيّة التي استحال إليها العنصر مع زوال السبب المقتضى إيّاها دلّ

على حدوث صورة تستحفظها .

❖ (إشارة وتنبية) ❖

❖ هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا، وهي الأركان الأول، و بالحرى أن تتم عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار، و ثقيل مطلق كالأرض، و خفيف ليس بمطلق كالهواء، و ثقيل ليس بمطلق كالماء) ❖

أقول : قد مرّ أنّ لهذه الأجسام اعتبارات : منها أنّها أصول الكون و الفساد، و منها أنّها أركان العالم، و منها أنّها أسطقتسات تتركّب المركبات منها و عناصر تتحلّل المركبات إليها . و ذكرنا أنّ الإستدلال عليهما من حيث الكون و الفساد و التركيب و التحليل ينبغي أن يكون باعتبار الفعل و الانفعال، و أنّ الإستدلال عليهما من حيث أنّها أركان ينبغي أن يكون باعتبار أمكنتها . فلمّا ذكر من الصنف الأول طرفا صالحا أراد أن يذكر الصنف الثاني . فبيّن في هذا الفصل حال أمكنتها في النضد و الترتيب، و بيّن بذلك أنّها منحصرة في أربعة، و أنّ العالم يتمّ بهذه الأربعة . فقوله و هذه هي أصول الكون و الفساد « إشارة إليها بأحد اعتباراتها، و قوله « في عالمنا هذا » إشارة إلى عالم الأجسام العنصرى، و قوله « وهي الأركان الأول » إشارة إليها باعتبار كونها أجزاء ذاتية للعالم، و قيّد بالأول^(١) لأنّ بعض المركبات أيضاً أركان لبعض كالأعضاء للحيوان لكنّها لا تكون أول . فالأول للجميع هي هذه، و قوله « بالحرى » أنّ تتمّ بها عدة ذوات الحركة المستقيمة « إشارة إلى انحصار الأركان في هذه الأربعة، و قوله « حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار » إشارة إلى الحصر، و هو أنّ ذوات الحركة

(١) قوله « قيّد بالاول لان بعض المركبات أيضاً أركان لبعض » هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء المركبات ، و ليس كذلك بل انها اجزاء العالم ، و هي باعتبار جزئية المركبات اسطقتسات لا اركان . م

المستقيمة إما خفيفة ، وإما ثقيلة على ماسر^(١) وكل واحد منهما إما مطلق وإما ليس بمطلق . فإذن التربيع واجب .

وأما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو أن الخفيف المطلق هو الذي في طباعه أن يتحرك إلى غاية البعد عن المركز ، وبقتضى طبيعه أن يقف طافيا بحر كته فوق الأجرام كلها . والتثقل المطلق ما يقابله في ذلك .

واعلم أنه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن أن تصل إليه الأجسام المستقيمة الحركة ، ولذلك فسره بالطوف فوق الأجرام كلها أي الأجرام العنصريه . والخفيف بالإضافة له معنيان^(٢) : أحدهما الذي في طباعه أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المحيط لكننه لا يبلغ المحيط ، وقد يعرض له أن

(١) قوله : «ذوات الحركات المستقيمة إما خفيفة أو ثقيلة على ماسر» اشارة الى ما ذكر من ان الغفة هي البيل الى فوق، والنقل هو الميل الى تحت ، واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة و الا لازم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل في حيز الارض تحرك عنه بالطبع ليطفو عليها، وليس ذلك توجهها الى جهة السفلى بل الى جهة الفوق بالضرورة ، وانما المراد به ما يكون أكثر حركته الى جهة الفوق ، وحينئذ اما أن يكون جميع حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق . أولا يكون وهو الخفيف الغير المطلق . وكذلك التثقل ليس ممنا ما يكون طالبا لجهة السفلى في الجملة فان الهواء اذا حصل في حيز النار نزل عنه بالطبع و هو توجهه إلى جهة السفلى ، بل المراد أن يكون أكثر حركته الى جهة السفلى وحينئذ إما ان يكون جميع حركته إليها وهو النقل المطلق ، أولا وهو النقل الغير المطلق فانهصار الخفيف في القسمين والتثقل في القسيز ظاهر ، و أما انحصار ذوات الحركات المستقيمة في الخفيف والتثقل فليس بظاهر . م

(٢) قوله « والخفيف بالإضافة له معنيان »

أحدهما الذي في طباعه إذا تحرك في أكثر المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد . والميل الصاعد هو الغفة فيكون خفيفا بهذا الوجه ، وإذا تحرك في بعض الاوقات عن المحيط فيه ميل هابط . والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلًا من هذا الوجه ، فهو خفيف بالإضافة .

فان قلت : فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة وهابطة . و الحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان . فيلزم أن يقتضى جسم واحد بالطبع حركتين متضادتين . وانه محال .

اجاب : بان تضاد الحركات إما باعتبار تضاد مامته وماليه إما بالذات : كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد ، وإما بالاعتبار : كالحركة من الملو الى السفلى والعكس

يتحرك عن المحيط . ولا يكون تلك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم . لأنهما تنتميان إلى نهاية واحدة . وهذا مثل الهواء فإنه يرسب في النار ويطفو على الماء . والثاني الذي إذا قيس إلى النار نفسه كانت النار سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل و خفيف بالإضافة . وهذا الوجه يقرب من الأول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه . و بالاعتبار الأول لا يريد من المحيط ما ترده النار . قال الفاضل الشارح : وإنما قال «خفيف ليس بمطلق» و لم يقل خفيف مضاف لتكون القسمة حاصرة . و ليكون متناولا للمعنيين المذكورين فإن الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخير .

و اعلم أنه إنما قال «خفيف مطلق كالنار» و لم يقل فالنار خفيف مطلق لأن

و ههنا ما إليه الحركتان و احد فلا يتضادان .

و الثاني الذي إذا قيس إلى النار كانت سابقة عليه إلى المحيط . فهو عند المحيط ثقيل ، أى لما تخلف عن النار يكون ثقيلًا بالنسبة إليها لكنه لما كان متوجها إلى المحيط فهو عند المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالإضافة .

و إنما قال خفيف ليس بمطلق و لم يقل خفيف مضاف . لوجهين : أحدهما أن القسمة إلى خفيف مطلق و خفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النفي و الإثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة إلى خفيف مطلق و خفيف مضاف

الثاني أن الخفيف الذي ليس بمطلق متناول للمعنيين المذكورين ، و الخفيف المضاف لا يقع في التحقيق الأعلى المعنى الأخير لأن المعنى الأول هو أنه لا يريد حقيقة المحيط وليس فيه شيء من معنى الإضافة إلى غيره بخلاف المعنى الثاني فإنه مقيس إلى النار بالتخلف عنها .

فإن قلت : فالهواء خفيفة بالإضافة إلى النار وليس كذلك

فنقول : إنما كان خفيفا بالإضافة لأنه ثقيل بالقياس إلى النار فيكون خفيفة بالإضافة بالنسبة إلى النار فقوله «فإن الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخير» يقتضى أن الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الأول ، وليس كذلك لكن المراد أن الهواء ليس بخفيف مضاف إلا بالمعنى الأخير لأن المعنى الأول لإضافة فيه إلى غيره

و فيهما نظر ، أما في الأول فلأن الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب و الإيجاب يكون بين الإيجابين إذا كان أحدهما في قوة سلب الآخر ، و الخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق لما ذكرنا أن الخفيف و هو ما يكون أكثر مسافة حركته إلى جهة الفوق . أما أن يكون جمع مسافة حركته إلى جهة الفوق ، أو لا يكون ، وهذه منفصلة حقيقية قطعاً . و أما الثاني فلأنه إن أريد

الأوّل في بيان حصر الأركان كاف^(١) على ما مرّ، أمّا لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملاً أن يكون مع النار شيء آخر هو أيضاً خفيف مطلق، واحتاج حينئذ إلى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو أن المكان الواحد لا يستحقّه جسمان بسيطان .

قوله .

﴿ وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه [التي عدّناها] ﴾ .

أقول : هذا بيان أنها هي التي تنحل إليها المركبات وتتركب منها، وأشار فيه إلى الإستقراء وتتبع أحوال التركيب والتحليل على ما يذكره الأطباء . وفيه تعريف بأن المركب من الأجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح : إن ماسمى الفصل بالإشارة والتنبيه لأنّ الإشارة هي بيان حصر الأركان بالبرهان، والتنبيه هو بيان أنها أسقطت المركبات لا غير بالاستقراء

بتناول الخفيف الذي ليس بمطلق المعنيين شمولها فذلك ظاهر البطلان، وإن أريد أنه يحتمل أن يكون كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف المضاف أيضاً كذلك كما صرح به من أنه مفسر بالمعنيين، ولعل المراد مجرد عبارة السلب والإضافة حتى أن الحصر في عبارة السلب ظاهر بخلاف الإيجاب، وعبارة الخفيف المضاف منبئة عن الإضافة إلى الغير وانما هي في المعنى الأخير، وكان الإمام يشير إلى هذا في شرحه . م

(١) قوله « لأن الأول في بيان حصر الأركان كاف » أي لوقيل الجسم المنصري أما خفيف مطلق أو ليس، و أما ثقيل مطلق أو ليس . يكفي في بيان انحصاره في الأربعة، و أما لوقيل أما خفيف مطلق وهو النار لم يكف في الانحصار ما لم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار، و الإقسام الباقية في العناصر الباقية، و حينئذ يحتاج بيان الحصر إلى مقدمة أخرى كما ذكره الإمام وهو أن المكان الواحد ينتع أن يستحقّه جسمان بسيطان .

وأقول : هذه المقدمة لا بد منها ههنا لأن الشيخ لم يزعم أن الأجسام ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما ؛ بل زعم أنها منحصرة في العناصر الأربعة بقوله « وبالحرى إن يتم بهاعدة ذوات الحركة المستقيمة » فلم يكن بدمن بيان انحصار الخفيف المطلق في النار، وغيره في الثلاثة الباقية . م

وتشككُ الفاضل الشارح^(١) في ميل الهواء بعدم الإحساس ، و التمثيل بأنّ الحجر إذا وضعنا يدنا تحته أحسنا بتقله . ليس بقوى . لأنّ الحجر جزء مفصول من كل الأرض فالميل فيه موجود بالفعل ، و الهواء متصل بكله فالميل فيه ليس إلا بالقوة . أمّا المفصول منه كما يكون في الزقّ المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله إلى الفعل و يحسّ به .

و استبعاده أيضا لبقاء الأجزاء النارية في بدن الإنسان مع كونها مغمورة في الأجزاء الأرضية والمائية . ليس بقوى . لأنّه بالنظر إلى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتي .

و إنكاره وجود النار في المركبات بأنّها لا تنزل عن الأثير إلا بالقسر ، ولا قاصر هناك ، ولا تكون عن غيرها لأنّ استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية أضعف من استعداده لقبول غيرها . أيضا ليس على ما يجب . لأنّ المعدّ كإسخان الشمس وغيرها إذا صار غالباً على سائر الأجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى .
* (تنبيه) *

* (هذه يخلق منها ما يخلق بأمزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعادنات و النبات و الحيوان و أجناسها و أنواعها) *
أقول : يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الأصول الأربعة . و المركبات

(١) قوله « وتشكك الفاضل الشارح » اعلم أن في هذا الفصل بحثين .

أحدهما ، أن ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في الأربعة ، و بين هذا بحسب غفتها و ثقلها . والثاني أنها اسطوانات المركبات ينسب إلى الاغلب منها ، و بين هذا بحسب الاستقراء ، فتكلم الإمام على كل واحد من البحثين .

أما على الاول فلان الهواء لا ميل صاعد فيه و الا لكنا اذا مددنا يدنا إلى الهواء أحسنا منه بمدافعة منه الى فوق كما اذا وضنا يدنا تحت الحجر وجدنا منه مدافعة الى سفلى . ولما لم نجد فيه المدافعة الى فوق علمنا انه ليس فيه ميل صاعده .

و جوابه : أن الحجر لما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما يكون او انطبق مركز ثقله على مركز العالم . وليس كذلك اذا كان منفصلا و الهواء متصل بكليته . فلما لميل فيه بالفعل .

ثلاثة^(١) : ذوصورة لانفس له . ويسمى معدنيا ، وذوصورة هي نفس غذائية و نامية و مولدة للمثل لاحس و لاحركة إرادية له . ويسمى نباتا ، وذوصورة هي نفس غذائية و نامية و مولدة للمثل وحساسة و متحركة بالإرادة . ويسمى حيوانا . وجميع هذه الصور كمالات أولى فإن الكمال ينقسم إلى منوع هو صورة كالأإنسانية وهو أول

واما على التامى فلان النار ليست جزئاً من المركبات اوجبين : أحدهما أنه النار العظيمة اذا ورد عليها الماء أو الارض ينطفى والثقلان غالبان على البدن فيكون الاجزاء النارية مغنوة فى الاجزاء الأرضية والاجزاء المائية . فكيف لاتنطفى .

وجوابه : إن حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظها عن الانفكاك مع تداعياها . وفيه بعد .

و تانيهما أن حدوث النارية فى المركب اما بالنزول من حيز . وهو باطل . اذ لا قاسر هناك ، واما بطريق الكون فى المركب . وهو أيضا باطل . لان مادة كل جزء من المركب يفرض لكونه مغلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون استمداها لغير الصورة النارية أقوى من استمداها للصورة النارية فيمتنع أن ينقلب نارا .

وجوابه : أنه ربما يصير استمداها للنارية أقوى بواسطة اسغان الشمس و اشعة الكواكب . م (١) قوله و المركبات ثلثة ، الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب ، و صورة البسيط اما أن يكون من السمور و الإرادة : وهى الصورة الفلكية . أولا . وهى الصورة المنصرية . و اما صورة المركب فاما ان لا يكون له انشؤ و نماء وهى الصورة المعدنية او يكون ولا يخلو اما ان لا يكون لها حس و حركة وهى النباتية ، او يكون وهى الصورة الحيوانية . وجميع هذه الصور كمالات أولى فان الكمالات اما منوع أو غير منوع و الكمال المنوع هو الكمال الاول فانه أول شىء . يحل فى المادة .

وينقض بالزجاج فانه يحل أولا بالمادة ثم يستمد به المتزج لحصول صورة منوعة ، وقد صرح به فى اول الفصل بان الامزجة معدة نحو خلق مختلفة .

والجواب : ان الاولى بالقياس الى الكمالات النيرة المنوعة المترتبة على الصورة . وقيل : قالوا النفس كمال اول الجسم طبيعى آلى ، و حكوا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول شيئا يحل فى المادة كانت النفس الانسانية حالة فى المادة . وليس كذلك . ويمكن أن يجاب : بان المراد أنه أول شىء . يحل فى المادة إن كان ماديا ، والمراد بالحلول المتعلق بالمادة أعم من الحلول و غيره ، والحاصل أنه إذا امتزجت العناصر و تفاعلت يحصل للمتزج بعد ذلك صورة بها يصير ذلك المتزج نوعا من الانواع ، و حقيقة من الحقايق منايرة للعناصر ، ثم يترتب عليها كمالات أخر . فتلك الصورة المتعلقة بذلك المتزج الذى جعلته نوعا هى الكمال الاول . م

شيء، يحل في المادة، ولى غير منوع هو عرض كالضحك، وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأول. فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي، ومن النباتي ما يصدر من المعدني. من غير عكس. وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا ينحصر بعضها فوق بعض، وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف و كل صنف على أشخاص لا يحصرها بحيث لا يشابهه اثنان من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الأشخاص. وليس هذا الاختلاف^(١) بسبب الهولوى الأولى، ولا بسبب الجسمية فإنهما مشتركتان، ولا بسبب المبدء، المفارق فإنه كما سنبين موجود إحدى الذات متساوى النسبة إلى جميع الماديات. فهو إذن بسبب أمور مختلفة. والأمور المختلفة في الهولوى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الأربع النوعية التي أجسامها مواد المركبات كما مر. والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها لأن الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة فهو إذن بحسب أحوالها في التركيب، وفيما يعرض بعد التركيب. والتركيب يختلف باختلاف مقادير الأسطقسات في العلة والكثرة بقياس بعضها إلى بعض اختلافاً لا نهاية له، و يختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لامحالة. فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي أسباب اختلاف المركبات فقله «هذه» إشارة إلى الأسطقسات الأربعة، وقله «يخلق منها ما يخلق» إشارة إلى المركبات المخلوقة منها، وقله «بأمزجة» إشارة إلى الاختلافات العارضة بعد التركيب، وقله «تقع فيها على نسب مختلفة» إشارة إلى اختلاف التركيب باختلاف مقادير الأسطقسات بقياس بعضها إلى بعض، وقله «معدة نحو خلق مختلفة» إشارة إلى أن الأسطقسات أنما تصير بهذه الاختلاف معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها

(١) قوله «وليس هذا الاختلاف» أى اختلاف الأشخاص والأنواع والجناس لابد أن يكون له سبب. فسيه إما الهولوى أو الجسمية أو الماوق وهو باطل، أو الصورة النوعية للباطن. وحينئذ يكون الاختلاف إما بحسب نفسها أو بحسب أحوالها. والاول باطل وإلا لم يعد الاختلاف عن أربعة لأن صورة النوعية أربعة، وإذا كان كل واحد منها علة لاختلافها لم يزد على أربعة اختلافات. فبقي أن يكون الاختلاف بحسب أحوالها في التركيب، وفيما يعرض بعد التركيب. أما في التركيب فلا يختلف باختلاف مقادير الأسطقسات، وإما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فإن الامزجة المعدة للغيضان الصور تختلف بحسب ذلك. م

المفارق . و الخاتمة تقال للمهيمة العارضة للجسم بسبب اللون و الشكل ، و تنسب إلى الكيفيات المختصة بالكميات . و المراد ههنا مبادئ تلك الهيئات التي هي الصور النوعية ، و قوله « بحسب المعدنيات و النبات و الحيوان أجناسها و أنواعها » إشارة إلى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي^(١) له عرض بين حدّين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما ، و هو يشتمل على الأمزجة النوعية بين الحدّين ، و كذلك المزاج النوعي على الأمزجة الصنفيّة ، و الصنفي على الأمزجة الشخصية . و هذه الأمزجة كلّها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الأسقطسات إلى بعض في المقادير .

قوله

« و لكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كفيئاته المحسوسة ، و ربما تبدلت الكيفية و انحفزت الصورة مثل ما يعرض الماء إن يسخن ، أو إن يختلف عليه الجمود و الميمان و ما يمتته : محفوظة ، و تلك الصورة مع أنها محفوظة فإنها ابتداء لا تشتد و لا تضعف ، و الكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف ، و تلك الصور مقومات للمهولي على ما علمت و الكيفيات أعراض و الأعراض كائنة ما كانت أو اوحق . فذلك لا تعد الصور من الأعراض »
أقول : يريد بيان أن يفرق بين الصور التي هي الكمالات الأولى و بين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية ، وإنما احتاج إلى ذلك لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الأولى^(٢) فقول « و لكن واحد من هذه صورة مقومة »

(١) قوله « لكل جنس منها مزاج جنسي » لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الإسقطسات و في كفيئاتها فلنكأ مزاج من أمزجة الجنس و النوع و الصنف و الشخص حداً إفراط و تفریط إذا خرج عنهما بطل التركيب ، و يسمى الامتداد المتوهم بينهما عرضاً و هو غير متساوئيهما . فمرض المزاج الشخصي جزء مرض المزاج الصنفي ، و هو جزء عرض المزاج النوعي ، و هو جزء عرض المزاج الجنسي . م

(٢) قوله « و إنما احتاج إلى ذلك لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة من الكمالات

الأولى » .

و لقائل أن يقول : هذا مناف لما صدر الشيخ الفصل به من أن الأمزجة معدة نحو الصور النوعية فإنها حينئذ يكون صادرة عن الصور التي هي كمالات أولى .

و يمكن أن يجاب عنه : بأن الأمزجة كمالات صادرة عن صور البسيط فان الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر أعنى المزاج إن قلنا إنها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر و الانكسار

أى صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما يبين في النمط الأول «منها تنبعث كفيّياتها المحسوسة» ، واستدل على مباينتهما بثلاث حجج : إبتتان و لميّة :

الحجة الأولى قوله «و ربما تبدّلّت الكيفيّة وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء أن يسخن» ، وهذا تبدّل الكيفيّة الفعلية «أوان يختلف عليه الجمود والميعان» وهذا تبدّل الكيفيّة الإفعالية «وما يئته محفوظة» وهى صورته النوعية . فإذن فالمتبدلة غير المحفوظة في الأحوال ، وقول الفاضل الشارح : النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة

كما يقولها الاطباء ، فظاهر حصولها من الصور النوعية ، وان قلنا انها حادثة بعد زوال كفيّياتها بالحرارة كما يقولها الحكماء ، فأمكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور ، وأمكن أن يكون من الصور فان ذلك من الاحكام التي ليست على سبيل الجرم . وكفى هذا القدر في بيان المناسبة . والانسب ان يقال : إنما احتاج إلى الفرق لان المزاج إنما يحصل اذا استعانت العناصر في كفيّياتها مع بقاء صورها ، ولولا المغايرة بينها لما كان كذلك . واستدل على المغايرة بثلاث حجج :

الحجة الثالثة منها اعم لان الحجة الاولى يختص بكفيّياتها الملموسة الاربع التي هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

والحجة الثانية بعم الكيفيات فان الكيف مطلقا يقبل الإشتداد والضعف ، والصور لا يقبلها لكونها مغتصبة بالعناصر لان كفيّياتها تقبل الإشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لا تقبلها . والحجة الثالثة اعم منهما لانها يشتمل العناصر و الافلاك ، أو لان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والثالثة بعم الكيفيات والكيات وسائر الاعراض .

و تقرير الحجة الاولى : أن الكيفيات ربما تزول مع بقاء الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه ، و قد يجمد فيزول الميعان عنه مع أن ماهيته محفوظة في العاليتين . قال الامام : وهذه العجة لا تنشى في سائر العناصر فان النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها ، والهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه ، و الارض لا تبقى أرضاً بعد زوال اليبس عنها . قال الشارح ان اراد بقوله : «هذه العناصر لا تبقى بعد زوال كفيّياتها» أنها لا تبقى مطلقا سواء كان في حال البساطة أو التركيب . فهو ممنوع . وان اراد أنها لا تبقى في حال البساطة . فمسلّم . لكن لا يلزم أنها لا تبقى في حال التركيب لاجواز أن يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفاءها انتفاؤه ، ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب . وهذا الكلام عند التحقيق استفسار و منع على المنع فان قول الشيخ « ولكل واحد من هذه صور مقومة تنبعث منها كفيّياتها المحسوسة» يقتضى معاملة الفرق بين جميع صورها و كفيّياتها ، وقول الامام هو ان الحجة لا يظهر الا في الماء فان بقاء صور سائر العناصر مع زوال كفيّياتها ممنوع ، فانه لا معنى لعدم تنشى الحجة الا منع بضم مقدماتها . م

عنها، ولا الهواء، ولا الأرض بعد زوال المبعان والجمود عنهما. إن حكم بذلك مطلقاً فغير مسلم، وإن قيّد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ. لأنّ استلزام الشيء، كـيفيّة ما حال البساطة لا يدلّ على استلزامه إياها حال التركيب، وقول الشيخ «وربما تبدلت الكيفيّة» يدلّ على أنّه لم يحكم بذلك حكماً كلياً شاملاً للجميع في جميع الأحوال.

الحجّة الثانية^(١) وهي أعمّ من الأولى قوله «وتلك الصورة مع أنها محفوظة فإنّها ثابتة لا تشتد ولا تضعف، والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف» وذلك لأنّ إنساناً لا يكون أشدّ إنسانيّة من آخر، وجاز أن يكون أشدّ حرارة من آخر. قال الفاضل الشارح: الدليل على أنّ الصورة لا تشتد ولا تضعف أنّ القدر المعتر في التقوّم إن زال فقد بطل المتقوّم ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة بل بطلاناً لها، وإن لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الإشتداد في ذاته بل في عوارضه، ثمّ قال: وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لأنّ القدر المعتر في نوعيّة الكيفيّة إن زال فقد بطلت الكيفيّة، وإن لم يزل لم يكن الزائل معتبراً فيها. فإن صحّ الدليل فقد بطلت إحدى المقدّمين وإن لم يصحّ فقد بطلت الأخرى.

وأقول: معنى الإشتداد هو اعتبار المحلّ الواحد الثابت إلى حال فيه غير قارّ يتبدّل نوعيّةته إذا قيس ما يوجد منها في آنٍ ما إلى ما يوجد في آنٍ آخر بحيث يكون ما يوجد في كلّ آن متوسطاً بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن، ويتجدّد جميعها على ذلك المحلّ المتقوّم دونها من حيث هو متوجّه بتلك التجدّدات إلى غايةٍ ما. ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلا أنّه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك

(١) قوله «الحجّة الثانية» تركيب القياس هكذا: الصورة لا تشتد ولا تضعف، والكيفيات تشتد وتضعف. فالصور ليست بكيفيات. والشارح يهمل على القديمتين بتالين: وما أن إنساناً لا يكن أشدّ إنسانية من الآخر، وجاز أن يكون أشدّ حرارة. كأنه يدهم أنها بدهيتان حتى لا يتوقف الحكم فيهما إلا على تصور الصورة والكيفيات، وتصور الإشتداد والضعف كما تحقّقها. واستدل الإمام على حقيقة الصغرى بان الصور لو اشتدت أو ضعفت فنشد الضعف لا يخلو إما أن يكون نوع

الغاية . فالأخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ، ولا شك أن مثل هذا الحال يكون عرضاً لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات ، و أما الحال الذى تبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شىء واحد متقوم يكون هو فى الحالتين ، ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشىء هو و بين كونه ليس هو .

و الحجّة الثالثة وهى أهم من الأولىين تشتمل على الفرق بين الصور والأعراض بحسب الماهيات وهى قوله «وتلك الصور مقومات للهوى على ما علمت ، والكيفيات أعراض ، والأعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعدّ الصور من الأعراض» .

قوله

«و أيضاً فإن حرّكانها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية» .

أقول : قد ذكرنا فيما مرّ أن الطبيعة هى مبدء أول للحركات والسكونات التى تكون بالطبع . وذكر فى هذا الموضع أن الكيفيات المشتدة والضعيفة التى يكون الإشتداد والضعف فيها أحد أنواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية . فنسب ههنا على أن الصور النوعية هى الطبايع بعينها بالذات . فهى باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات طبايع ، وباعتبار كونها مقومات للهوى صور ، وباعتبار كونها مبادئ للتغيرات فى غيرها قوى .

الصورة باقيا أو لافان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لضعفها ، وإن كانت باقيا كان الضعف بزوال عرض فإلّا لا يكون فى ذاته . فقوله «لم يكن الإشتداد فى ذاته» أى الإشتداد الذى كان فى ذات الصورة لانه زال وبقى ذات الصورة كما كانت ، وإلا فقوله «لا يكون ذلك انتقاما للصورة» مفروض فى ضعف الصورة فلو كان المراد بالإشتداد ههنا الإشتداد الكائن كان المفروض اشتدادها فاجتمع الضعف والإشتداد فى حالة واحدة وإنه محال . وقد صرح بذلك فى شرحه ، وكذا يقال عند الإشتداد : إن بقى كان الإشتداد فى العوارض وإلا لزم بطلانها ، ونقض هذا الدليل بالكيف ، ثم قال : فإن صح هذا الدليل بطلت الكبرى ، وإن لم يصح فلانسام صدق الصغرى . ففى قوله : إن لم يصح بطلت الأخرى تسامح فإنه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول . فالأولى الإقتصار على النوع م

قوله

﴿ وإذا امتزجت لم تفسد قواها وإلا فلا مزاج ﴾

أقول : قال الشيخ في الشفاء : لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهباً غريباً وقالوا : إن البسائط إذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك [بها] إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة ، وابست حينئذ صورة واحدة . فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة . فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها ، ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات . فقوله ههنا « لم تفسد قواها » إشارة إلى إبطال ذلك المذهب ، والحجة عليه بأنه لا مزاج حينئذ بل هو فساداً ما وكون . لأن المزاج إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها .

قوله

﴿ بل استمحللت في كفيياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكسى كفييةً متوسطةً متوسطاً ما في حد ما متشابهة في أجزائها وهي المزاج ﴾
يريد تحقيق ماهية المزاج . فالعناصر إذا امتزجت ^(١) و تفاعلت فلا يمكن أن

(١) قوله « إذا امتزجت » العناصر لو امتزجت لما كان للعناصر كفييات متضادة فاذا امتزجت تفاعلت فيكون كل واحد منها فاعلاً ومنفعلاً فلا يمكن أن يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منها يفعل بصورته وينفعل بكيفيته .
ولقائل أن يقول : سيجيء أن فعل الصورة النوعية في مادتها بلاتها ، وفي غير مادتها بتوسط الكيفية . فلو فعلت صورة عنصرية في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفية يعود المحذور ضرورة أن الكيفية المتوسطة الفاعلة تكون غالبية والكيفية المنفعلة تكون مملوئة .
لا يقال : سيقدر أن المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المستحيلة في الكيفية .
لانا نقول : نحن نعلم بالضرورة أن الكيفية تنكسر في حد نفسها . وألا يرى أن الماء البارد ينكسر حرارة الحار ببرودة البارد . فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية المنكسرة مغلوبة ، وأيضاً إذا كانت المادة منفعلة في الكيفية يكون الكيفية مغلوبة بالضرورة وحينئذ يعود المحذور المذكور ، ولعل العجيب عن هذا بالتزام أن كيفية واحدة تكون غالبية ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين : غالبية من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة . فنأمل . م

يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث يفعل عن ذلك الآخر لأن الفعل إن كان متقدماً على الإفعال صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه، وإن كان متأخراً عنه صار المغلوب غالباً على غالبه، وإن حصل معاً كان الشيء الواحد غالباً ومغلوباً معاً عن شيء واحد. وكلها محال. فإذا فعل كل واحد منها بصورته، و يفعل في كفيته، ولا يمكن بالعكس لأن الإفعال في الصورة يقتضي الإفعال في الكيفية الصادرة عنها إذ المعلومات تابعة لعلمها ولا ينعكس؛ بل إن ماتكسر الصور وتنكسر الكيفيات، وهناك استحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبغثة عن تلك الصور حتى تحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس إلى حارها، وتستسخن بالقياس إلى باردها، وكذلك في الرطوبة واليبوسة، ويتشابه الجميع في تلك الكيفية. فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج. فقوله «بل استحالت في كفيّاتها» إشارة إلى حركة الأسطقسات في الكيفيات لأن الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل؛ بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها، وقوله «المتضادة» أي المتخالفة.

قال الفاضل الشارح: لو حمل هذا التضاد على الحقيقي^(١) الذي يكون بين

(١) قوله « قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي » خرج المزاج الثاني كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزبيق والكبريت عن حد مطلق المزاج لان مزاج الزبيق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت . انشابهما و حصولهما عن كليات منكرة . فلا بد أن يراد بالتضاد التغالف . وهذا حمل الكلام على غير مصطلح التنكلم ضرورة فان المركبات بعضها حار ، وبعضها بارد ، وبعضها رطب ، وبعضها يابس . وكما أن بين نفس السواد والبياض تضاداً و غاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ثم قال : حاصل القول في المزاج إلى بقاء الصور النوعية و استعالة كيفية كل واحدة منها فيكون مبنياً على إثبات الاستعالة في الكيفيات الاربع ، لكن الشيخ لم يبين الاستعالة الا في الحرارة والبرودة بان الماء الحار يصير بارداً أو بالعكس ، وأما استعالة النار والارض في اليبوسة ، واستعالة الهواء والماء في الميعان مع انفاظ صورها النوعية فلا . والجواب : أن تحليل المركبات يدل على أنها متزجة عن العناصر فانه إذا قطر المركب في القمع والايبيق حصل ارض وماء، وهواء، وذلك يدل على أنها كانت موجودة فيه ، وأما النار فلا بد منها إذ لابد من حرارة طابخة للمركب، وهي حرارة النار . فلما اشتعلت المركبات على العناصر ولاشك أنها متشابهة الاجزاء في الكيفية ، ولا يكون كذلك إلا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع الاستعالات . م

شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متنا ولا للمزاج الثاني الواقع بين أسطقتات
ممتزجة قد انكسرت كقياساتها بحسب المزاج الأول فإذن ينبغي أن يحمل على التخالف
فقط حتى يتناولهما معا . وقوله «متفاعلة فيها» أى الإستحالة تكون في حال تفاعل
الصور في الكيفيات . وقوله «حتى» تكسب كصفة متوسطة توسطاً ما ، أى إذا
كان الحارّ مثلاً عشرة أجزاء والبارد خمسة أجزاء كانت الكيفية المتوسطة أقرب إلى
الحرارة منها إلى البرودة على نسبة الثلث والثلثين . فلا تكون الكيفية متوسطة على
الإطلاق دائماً بل توسطاً ما . قوله «في حد ما متشابهة في أجزاءها» أى في حد من
الحدود التي لا تتناهى بين الأطراف ، وذلك الحد يكون متشابهة في أجزاء الأسطقتات ،
أو الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة
الجزء المائى . فهذا بيان ما في الكتاب .

وقال الفاضل الشارح : أمر المزاج مبنى على إثبات الإستحالة ، و الشيخ
لم يشبها إلا في الحارّ و البارد .

أقول : وجود المركبات المتشابهة الأجزاء التي ليست في ميعان الهواء و
جمود الأرض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما ، وهي لا تحصل إلا بالاستحالة
فيهما .

وهي هنا بحث : هو أن يقال : إنكم حكمتكم فيما مرّ أن الصور إنما تفعل في سائر
الموادّ بالكيفيات الفعلية ، وهي هنا جعلتم الصور فاعلة و الكيفيات منفعلة . فقد ناقضتم
كلامكم بوجهين : أحدهما أنكم جعلتم الصور هي هنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات ،
والثاني أنكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة .

و الجواب : أننا نجعل الكيفيات أنفسها منفعلة ؛ بل المنفعلة هي المادة لكن
انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات ، وأيضاً لم نجعل الصور فاعلة في غير موادّها
بذاتها بتلك الكيفيات . و يبين ذلك أن الصورة النارية مثلاً هي المبدئية لحصول
الحرارة في مادّتها فإن انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها . فحصلت
الحرارة في المادة شديدة ، و إن امتزج الماء بها أثرت هي أيضاً بتوسط حرارتها تلك

فى مادة الماء الباردة بسبب صورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا فى الميل سواء ، ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفلعت فيها حرارة ، و فعلت أيضا صورة الماء فى مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة فى المدتين متشابهة . والدليل على أن الصورة^(١) إنما تفعل فى غير مادتها بتوسط الكيفية أن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد انفلعت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وإن لم تكن هناك صورة مسخنة . فإذن ظهر أن الفاعلة هى الصورة بتوسط الكيفية ، وأن المنفعله هى المادة المستحيلة فى الكيفية لا الكيفية .

❖ (وهم تنبيه) ❖

❖ (ولعلك تقول لاستحالة فى الكيف [أيضاً] وفى الصورة أيضاً ، ولم يسخن الماء فى جوهره ؛ بل فشت فيه أجزاء نارية داخلته ، ولا ما يظن أنه برد برد بل فشت فيه أجزاء جمادية مثلاً) ❖

أقول : قد تبين مما مضى أن القول بالمزاج مبنى على القول بالإستحالة فإن الكيفية المسمّاة بالمزاج إنما تحصل بعد استحالة الأركان ، وهو أيضا مبنى على القول بالكون فإن الأجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الأثر كما مر بل تكون هناك .

و كان فى المتقدمتين من ينكرهما معاً كانكساغورس و أصحابه القائلين بالخليط . فإنهم كانوا ينكرون التغيير فى الكيفية وفى الصورة^(٢) ، ويزعمون أن الأركان

(١) قوله « والدليل على ان الصورة » والدليل على أن الصورة تفعل فى غير مادتها بتوسط الكيفية أن الماء الحار إذا اختلط بالماء البارد ينقل كل منهما عن الآخر ، وانفعال البارد من الحار إنما هو فى الصورة البالية ، وهى مبردة بالذات فلو لا أن تأثيرها فى البارد بتوسط الحرارة لم ينقل البارد منها . م

(٢) قوله « فانهم كانوا ينكرون التغيير فى الكيفية وفى الصورة » القائلون بالخليط قالوا : فى الاجسام أجزاء على طبيعة اللحم ، وأجزاء على طبيعة العظم ، وأجزاء على طبيعة الخنطة ، وأجزاء على طبيعة الشعر ، وهكذا . وهى مختلط جدا . فاذا اجتمع منها أجزاء كثيرة لا نجد بالمشابهات

الأربعة لا يوجد شىء منها صرفاً ؛ بل هى مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية ، وإنما يسمّى بالغالب الظاهر منها ، ويعرض لها عند ملاقة الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها . فيغلب و يظهر للحسّ بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه لاعلى أنه حدث ، بل على أنه برز ، ويكمن فيها ما كان بارزاً . فيصير مغلوباً وغائباً بعد ما كان غالباً وظاهراً .

وبإزاتهم قوم زعموا أن الظاهر ليس على سبيل بروز ؛ بل على سبيل نفوذ من غيره فيه . كالماء مثلاً فإنه إنما يتسخن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له . والمذهبان متقاربان فإنهما يشتركان فى أن الماء مثلاً لم يستحل حاراً لكن الحار نار تخالطه ، ويفترقان بأن أحدهما يرى أن النار برزت من داخل الماء ، و الثانى يرى أنها وردت عليه من خارجه ، وإنما دعاهم إلى ذلك الحكم بامتناع كون الشىء عن لاشىء ، وامتناع صيرورة شىء شيئاً آخر .

فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فإن القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما . وقد رأى الأخير لأنه أشبه بالممكن فقرر أو لامذهبه ، وهو ظاهر ، ثم اشتغل بالتنبيه على فساده . واستدل على ذلك بخمسة أمور من المشاهدات .

قوله

﴿ فإن قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضض حين يحمى من

غير وصول نارية غريبة إليه ﴾

أقول : هذا أول استدلاله وهو الإستدلال بحدوث السخونة عند الحركة

بعضها إلى بعض أحس بها على تلك الطبيعة . وكذلك الكيفيات التى يحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التى لها تلك الكيفية كانت كامنة فى الجسم فبرزت حتى أن الماء إذا تسخن لم يستحل فى كيفية بل لان اجزاء نارية كمنّت فيه فبرزت بسبب ملاقات النار ، و آخرون ذهبوا أن اجزاء نارية نفذت فى الماء من الخارج فاختلطت بالاجزاء الباردة فاحس بالكل كأنه حار .

إنما دعاهم إلى ذلك الحكم إما انكار التنبير فى الصورة فامتناع كون شىء عن لاشىء فان اللحم

العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن.

فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين. فإن المحكوكة منهما تحمي بل تحرق من غير نار، وهو مما تغلب عليه الأرضية.

و المتخلخل هو الذي يجعل قوامه بالتسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الحار من الدخول إليه. فإنه يتسخن لا محالة. وذلك لأن السخونة تستلزم التخلخل. فالحرارة الشديدة المقتضية لرقّة القوام تقتضى السخونة أيضا.

و المتخضض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يتحرك تحريكا شديدا فإنه يتسخن أيضا. قوله.

*) واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الإستحصال نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه (

أقول : وهذا استدلال ثان : وهو أن المائعين المتشابهين اذا سخنا في إثنين أحدهما مستحصف أى مستحكم الجرم كالنحاس مثلا، والثاني متخلخل أى متخلخل في الوضع بمعنى الإشتغال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف. فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب أن يتسخن الذى في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر. وليس الأمر كذلك.

مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لاشى، وإما انكار الاستحالة فى الكيف فامتناع صيرورة شىء شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا.

والجواب عن الاول : بان الهوى مشترك فيزول عنها صورة و يوجد فيها اخرى بحسب استعدادها، وليس هذا وجود شىء عن لاشى. محض. وعن الثانى : بان الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة. وهذا ليس ببيد.

قوله

﴿ وهل الإمتلاء من مصوم مفدوم يمنع البلاغ في التسخنّ لمنع الفشو (وفي بعض النسخ ممتنع الفشو) إذا كان لا يخرج منه شيء يعتدّ به حتى يخلف مكانه فاش يعتدّ به ﴾

صمام القارورة : شدادها . وفدامها : ما يوضع في فيها . وهذا استدلال ثالث وهو أن امتلاء الإناء المصوم يجب على تقرير ذلك المذهب أن يمنع عن تسخن ما فيه تسخننا بالغا لامتناع دخول شيء يعتدّ به فيه إلا بعد خروج شيء عنه إذ التداخل محال . وليس كذلك .

قوله .

﴿ و استبر حال القماقم الصياحة ﴾

أقول : وهذا استدلال رابع : وهو أن القمقة إذ امتلأ ماء وشد رأسها شدّاً محكماً ، ووصعت على نار قوية فأنتها تنشق بعد صيرورة أكثر مائها ناراً ، وتصبح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدوابّ و البهائم ، وهي من حيل المتحارين . فحدوث السخونة و النار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الإستحالة و الكون معاً .

قوله

﴿ وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه و البارد من أجزائه لا يصعد لثقله ﴾

وهذا استدلال خامس : وهو أن الجمد يبرد ما يوضع فوقه ، و الأجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع ، ولا قاسرها هناك . فإذن هو الإستحالة . وقول الفاضل الشارح : إن الجسم البارد بالطبع إذا وضع فوق الجمد فلعلمه يتبرّد بالطبع . مردود . لأنه يقتضى أن يتبرّد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرّده .

﴿ وهم وتنبيه ﴾

﴿ أو لعلك تقول : إن النارية كأمنة يبرزها الحك والخضخة من غير تولد

سخونة ولا نارية ﴾

هذا هو المذهب الآخر : وهو القول بالكمون والبروز ، وإنما اقتصر على الحكّ والغضخضة^(١) لأنّ كون النار فيما يغلب عليه الباردان بالطبع أغرب . وقال الفاضل الشارح : وذلك لأنّ لهم أن يقولوا : الهواء حارّ بالطبع وتأثير الغلخلة فيه تصفيته عمّا يخالطه من الأرض والماء حتّى تظهر كيفيته ولا تلزم على ذلك استحالة .
قوله :

﴿ فهل يسمعك أن تصدّق بوجود جميع الناريّة المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلمة لبقية منها فاشية في ظاهر الجمره وباطنه وتحسّ فاشية في جميع جرم الزجاج الدائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من الناريّة إلاّ الباقي فيه عند التجمّر لكان لا يسمعك أن تصدّق بكمونه كمون الأبيرزه رضّ ولا سحق ، ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان أكثر الكامن برز وفارق ثمّ الكلام بعد هذا طويل ﴾

نبّه على فساد هذا المذهب بأنّ الناريّة الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة أيّاها ، وكذلك الناريّة الفاشية في الزجاج الدائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجوداً لكان مبصراً كما كان بعد البروز مبصراً إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والإحساس بما في باطنه ؛ بل لو لم تكن في الغضا إلاّ الناريّة الباقية بعد التجمّر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجوداً لا يبرزه الرضّ والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن أن تصدّق بوجود جميع تلك الناريّة التي انفصلت عنها حالة الإشتعال مع هذه الباقية . والمراد من قوله ثمّ

(١) قوله « وإنما اقتصر على الحكّ والغضخضة » وما ذكر الغلخلة كما ذكر في بيان إبطال

المذهب الاول لان الكمون والبروز فيهما أغرب .

وقال الامام : لان الحاجة إلى القول بالكمون إنما كان فيهما لانهما يسخنان جسماً بارداً وهو الماء والأرض ، وأما الغلخلة فانها تسخن الهواء وهم غير محتاجين إلى الكون فيه لان الهواء حارّ يصفو بالغلخلة عمّا يخالطه من الأرضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة أقوى .

ولاخفاء في أن هذا التوجيه أولى . ٢٠

الكلام بعد هذا طويل ، أن لا يبطال احتجاجات أصحاب هذا المذهب ، و ذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما أوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا .

و اعترض الفاضل الشارح بأن حرارة الأدوية الحارة كالفرغون إنما تكون لكثرة الأجزاء النارية التي فيها مع أنها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض . فلم لا يجوز أن يكون هيئتها مثله ، فإن قيل : ليس فيها أجزاء نارية لكثرتها تسخن بدن الحى عن انفعالها عنه بالخاصية . كان قولاً بأنها تسخن بالخاصية لا بالكيفية . و هذا خلاف ما قالته الأطباء .

و الجواب أن الأجزاء النارية التي في الفرغون إنما لا تظهر المحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فإن قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم ، وإلا لزمهم ما مر .

﴿ نكتة ﴾

﴿ اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراها إنما يكون ذلك لها إذا عقلت شيئاً أرضياً يفعل بالضوء عنها ، ولذلك أوصى الشعلة وحيث النار قوته هي شفافة لا يقع لها ظل ، ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر ﴾

أقول : يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة ^(١) ، والبسيط شفافة لالون لها . فالمراد باستضاءة النار شعلتها ، وقيدتها « الساترة لما وراها » ليستدل بذلك على كونها مشتملة على أجزاء أرضية . ثم ذكر علّة كونها مستضيئة و هو انفعال الأجزاء الأرضية عنها بالضوء فنبه بذلك على أن النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء

(١) قوله « يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة » حاصل أن النار الصرفة شفافة غير مرئية ، وإنما تكون مرئية ملونه لتعلقها بأجزاء أرضية تستضيء بضوئها . فهبنا دعويان : أما الأولى فلأن النار حيث تكون قوية متسكنة من إحالة الأجزاء الأرضية إلى نفسها كما تكون في أصول الشعلة تكون شفافة لا ظل لها ، وأما الثانية فلأن النار إذا كانت ضعيفة لا تتسكن من إحالة الأجزاء الأرضية كما في رأس الشملة يقع لها ظل وإنما يكون للجسام الأرضية . م

عنها . ثم استدلّ على ذلك أيضا بأن النار القويّة المتمكّنة من الإحالة التامة للأجزاء الأرضيّة كما في أوصو الشعلة . وحيث تكون النار قويّة من سائر أجزائها إنّما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظلّ غير ساترة لما وراها . ثمّ قال ويقع لما فوقها ظلّ ، أى لرأس الشعلة .

قوله .

✽ (وربما كان انفراجه وتجمّعه وانتشاره أكثر من حجم الشفّاق حتّى لا يكون لقائل أن يقول : إنّ الشفيف للإنتشار ، وخلافه لاستحداد الصنوبريّة مستحصفة النار) ✽

هذا جواب عن سؤال ذكره بعده . وهو أن يقال : لعلّ الشفيف وعدم الظلّ في أصول الشعلة كانا لا انتشار أجزاء الناريّة و تفرّقها هناك ، وعدم الشفيف والظلّ فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لأنّ شكل الشعلة يكون في الأكثر مخروطا صنوبريا . فالأجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في رأسه . وأجاب بأنّه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس . فكان انفراج رأس الشعلة وتجمّعه أى عظمه وانتشاره أكثر من حجم الشفّاق الذي هو أصلها ، ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظلّ في الأصل دون الرأس .

قوله

✽ (فيبين من هذا أن النار البسيطة شفافة كالهواء) ✽

فهذا هو النتيجة لما مضى .

قوله

✽ (وإذا استحال إليها النار المركّبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت . فظنّ أنها طفتت) ✽

أقول المتحكّل اليابس المنصعد لا اكتساب الحرارة ^(١) أعنى الدخان المرتفع من

(١) قوله « المتخلخل اليابس المنصعد لا اكتساب الحرارة » لابد من تقديم مقدمتين :

أحداهما : أن الحرارة إذا غلبت في الجسم الرطب كالنار في الماء فما ارتفع منه يسمى بخارا ، وإذا غلبت في الجسم اليابس كالنار في العطب فما ارتفع منه يسمى دخانا . فالبخار أجزاء لطيفة

الأرض إنَّما يعلو البخار لأنَّ اليابس أكثر حفظاً للكيفيَّة الفعلية وأشدَّ إفراطاً فيها لذلك . فإذا بلغ الجوَّ الأقصى الحارَّ بالفعل لبعده عن مجاورة الماء و الأرض ومخالطة أبخرتهما وقربه من الأثير اشتعل طرفه العالى أولاً ، ثمَّ ذهب الاشتعال فيه إلى آخره . فرأى الإشتعال ممتداً على سمت الدخان إلى طرفه الآخر وهو المسمَّى بالشهاب . فإذا استحال الأجزاء الأرضيَّة ناراُ صرفة صارت غير مرميَّة لعدم الإستهزاء . فظنَّ أنَّها طففت فليس ذلك بطفوف .

قوله

﴿ و لعلَّ ذلك من أسباب طفوها أحيانا عندنا ﴾

أقول وهو إذا ألتينا شريحة في تنور مثلاً مشتعل مسعَّر صارت النار فيه شفافة لقوتها . فإنَّ الشريحة تشتعل ثمَّ تنطفئ .

قوله

﴿ و الأشبه أن أكثر السبب في ذلك عندنا استحاللة الناريَّة هواءً وانفصال الكثافة الأرضيَّة دخاناً الذي كلما قويت النار قلَّ لإِنِّها تكون أقدر على إحالة الأرضيَّة بالتمام ناراُ فلم يبق ما يكون دخاناً بقاءه في النار الضعيفة ﴾

مائة تلتطف بالحرارة فتصاعدت مختلطة بأجزاء أرضية هوائية ، والدخان أجزاء أرضية تلتطف بالحرارة مختلطة بها .

الثانية ، أن البهارات لفاظها لا تصعد إلى غاية كرة الهواء بل تقف دونها فلا بد من هواء لا بخار فيه ، لكن منه ما يلي كرة النافوق يكون حاراً بحرارة النار ، ومنه ما لا نار فيه . وما فيه البخار منه ما يجاور الأرض ويسرى إليه سخونة الأرض ، وفيه أيضاً أجزاء هوائية أرضية يستضوء بأضواء الكواكب ويتسخن ، ومنه ما لا يسرى إليه سخونة الأرض ولا يكون فيه إلا محض البخار الذي هو أجزاء مائة فيكون ثمة برودة عظيمة فلها مكان للهواء أربع طبقات : طبقة الهواء الحار بالنار ، وطبقة الهواء العرف ، وطبقة الباردة التي ينزل منها المطر والثلج إلى غير ذلك ، والطبقة المجاورة للأرض . ثمَّ الدخان إذا ارتفع من الأرض يعلو البخار لأن حفظه للحرارة المصعدة أكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء وقع فيه شعلة من النار وانمكست إلى آخره في سسته أينما وقع فيرى كأن كوكبا انقض . وهو المسمى بالشهاب ، وإذا اشتعل ما فيه من الأجزاء الأرضية ناراً صارت شفافة وغابت عن الحس فظنَّ أنها انطفت . فانطفأ النار بقع على وجهين : أحدهما هذا وهو حالة النار الأجزاء الأرضية

أقول : و ذلك لأنّ النار عندنا تكون في أكثر ضعيفة لإحاطة أضعافها بها فتستحيل هواء ، و تنفصل الأرضية عنها دخانا . ثمّ يبين حال إحالتها الأرضية بحسب قوتها و ضعفها .

قوله

﴿ وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ، و مناسبة بحسب الجنس ﴾^{١١}
 أقول : الكلام كان في المركبات و بسببها في المزاج ، و انجرّ إلى إبطال المذاهب المخالفة لذلك ، و هذا البحث لا يناسبه من حيث تعلّقه بالمزاج و التركيب ، و يناسبه من حيث تعلّقه بالعناصر التي هي أصل التركيب و المزاج . فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع^(١) و كان الأصوب أن يقول : وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة و مناسبة بحسب المادة . و الغرض من إيراد هذا النكتة هو التنبيه على أنّ كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرتبة هو لبساطتها .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ انظر إلى حكمة الصانع بده فخلق أصولاً ، ثمّ خلق منها أمزجه شتى ، و أعدّ كلّ مزاج لنوع ، و جعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخر الأنواع عن الكمال ، و جعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوكره نفسه الناطقة ﴾

التي تعلقت هي بها ناراً فيزول الضوء و يصير شفافة . و الثاني استعالة النار هواء ، و انفصال الاجزاء الارضية عنها و هو السبب الاكثري في انطفاء النار عندنا . و أما قوله « الذي كلما قويت النار قلّ » فتنبه أيضاً على أنّ النار في نفسها شفافة لان الدخان أجزاء أرضية ، و كلما كان الدخان أقل كان الضوء و العمرة للهببية أقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية ناراً . و اعلم أنه قد صرح في ثلاثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية يجعل الاجزاء الارضية ناراً ، و هذا مخالف ما قد تقدم من أنّ الاطراف لا يكون من الاطراف . م

(١) قوله « فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع » انما يكون كذلك لو كان العنصر جنساً للجسم المركب و ليس كذلك . فلهذا قال : و الاصول انها غير مناسبة بحسب الصورة لان صورة المركب غير مناسبة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة . لا شراكها بين الاجسام البسيطة و المركبة العنصرية . على أنّ الامر في ذلك سهل لانا لو جعلنا الجنس الجسم الكائن الفاسد استقام الكلام . م

أقول : الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي^(١) فإنه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة «حكمة البرى تعالى في الغاية لأنه خلق الأصول وأظهر منها الأمزجة المختلفة ، وخص كل مزاج بنوع من الأنواع ، وجعل كل مزاج كان أبعد عن الإعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال ، وجعل النوع الأقرب من الإعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة . فالأصول هي الأسطقسات الأربعة ، وأخرج الأمزجة عن الإعتدال هو مزاج أقرب المعادن إلى العناصر . وإنما قال «أقربها من الإعتدال الممكن» لأن الإعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود . وفي قوله «لتستوكره» استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس إذ جعل نسبتها إلى المزاج نسبة الطائر إلى وكره .

واعلم أن انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مثالها إلى مبدئها الواحد وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صورة ، أو نفساً تحفظها فكلمة كان الانكسار أتم كانت النسبة أكمل ، والنفس الفائضة بمبدئها أشبه .

واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ « وأعد كل مزاج لنوع » بأن كل مزاج إنما يستعد لقبول صورة لذاته لا يجعل غيره . واستشهد بقوله في النظم الخامس « إن وجود المحدث بالفاعل و كونه مسبوقاً بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته » ،

و أقول : موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فإن فاعل السواد هو الذي فعله لونا ، و أمّا قولهم : تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل . فليس معناه أنها ليست بفعل فاعل للشيء ، بل لأنها إنما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لهما . فإن بعض الصفات محتاجة معهما إلى غيرهما .

و اعترض أيضاً على قوله « وأقربها من الإعتدال^(١) الممكن مزاج الإنسان »

(١) قوله « واعترض أيضاً على قوله وأقربها من الإعتدال » قال الامام : كلام الشيخ مشعر بأن المزاج كلما كان أعدل كانت الصورة الفائضة عليه أكمل ، وقد ثبت في علم الطب أن أعدل الاعضاء جلد الاصابع ، وأخرجها من الاعتدال القلب فوج أن يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب .

اجاب : بان الشيخ قال : تعلق النفس الانسانية بأعدل الامزجة ، وكون جلد الاصابع أعدل الاعضاء لا يقتضى أن يكون أعدل الامزجة ، بل أعدل الامزجة مزاج الارواح التي يقرب الاجزاء

بأن المباحث الطيبة شهدت بأن أعدل الأعضاء جلد الأصابع ، وأخرجها عن الاعتدال القلب . فكان ينبغي أن تتعلق النفس بتلك الجلدة بالقلب ، وأقول : كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء لا يقتضى كونه على أعدل الأمزجة على الإطلاق . فإن الأعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها ، وأيضاً ليست الأعضاء مما تتعلق بها النفس أولاً ، والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلاً عن الإنسانية ليس هو مزاج الأعضاء بل هو مزاج الأرواح التي تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى . فهي أول شيء تتعلق النفوس به ، ثم تلك النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الأرواح وإكمالها الشخصي والنوعي أولاً إلى عضو يحصر (يحضن) تلك الأرواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ، ثم إلى عضو يغذيها وهو الكبد ، وإلى عضو يهدّها لأن تصير مبدأً للحس والحركة وهو الدماغ ، ثم إلى سائر الأعضاء

الخفيفة والثقيلة فيها من التساوى ، وهى أول ما يتعلق النفس بها ، ثم يتعلق بالقلب الذي يحصرها ، ثم بسائر الأعضاء على حسب الحاجة .

وهذا غير مستقيم . لأن الشيخ صرح في مواضع من كتابه القانون أن الروح والقلب أحمر ما فى البدن : حاران جداً ما بلان الى الافراط ، والخفيفان غلبان على الارواح . فالقول بقرب الثقل والخفيف فيها الى التساوى مما ينافيه قطعاً .

بل الحق فى الجواب : أن كلام الشيخ فى الاعتدال النوعى ، لافى الاعتدال العضوى فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن ضرورة أن تعلقها بحسب التدبير ، وذلك لا يتم الا باعضاء آتية . فالمزاج المعد لقيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن اعنى امزجة الاعضاء ، وذلك المزاج أقرب الى الاعتدال من امزجة الاواع الاخر .
وأما أن أول تعلق النفس بالروح أو القلب فذلك بعث آخر انما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال ، والاستكمال به انما يكون بالاعمال والحركات الصادرة من الارواح التي منشأها القلب .

فان قلت : لما كان تفاوت الصور فى الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى أن انكسار الكيفيات كلما كان أتم كان النسبة الى المبدء أكمل والصورة الفايضة عليه افضل على ما صرح الشارح به فيما مر وجب أن يكون الصورة الفايضة على الجلد أكمل الصور لانه أعدل الاعضاء وليس كذلك .

فقول : ليس فى الاعتدال الا استحقاق صورة ، ومجرد ذلك لا يكفى فى فيضانها بل لابد مع ذلك من أن يكون المترج محللتصرف الصورة وتاثيراتها . والعضو ليس كذلك . م

عضواً بعد عضو بحسب حاجاتها في أفعالها المختلفة المترتبة إلى أن تنتهي إلى جلد الأنملة وغيره . فيتمّ بجمع ذلك التشخيص على التفصيل المذكور في كتب الطب . فهذا وأمثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم و لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

﴿ النمط الثالث : في النفس الأرضية والسماوية ^(١) ﴾

(١) قوله « النمط الثالث في النفس الارضية » للنفس الارضية معنى ، وللنفس السماوية معنى آخر . واسم النفس مقول عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي وان اشتركا في معنى واحد وهو كمال اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس و الا لزم أن يكون صور البسيط و المعدنيات نفوسا . وليس كذلك . فلماذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل الى النفس الارضية و النفس السماوية ، أما النفس الارضية هي كل نفس في الارض من النبات و الحيوان و هي كمال اول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة .

أما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته أو صفاته . أما في ذاته فكصورة السرير فانه كمال للغضب السريري لا يتم السرير الا بها . وأما في صفاته فكالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها ، و الكمال الاول ما يتم به النوع في ذاته ، أو يقال ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهو النوع على ما مر ، و الكمال الثاني يتبع النوع من عوارضه ، فالكمال الاول يتوقف الذات عليه ، و الكمال الثاني يتوقف على الذات . وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة .

وأما الجسم فالمراد به الجنس أى الطبيعة الجسمية المجردة عن الفصل و هي المادة . و ليتذكر أن الذاتى قد يؤخذ بشرط لاشئ . أعنى وحده و هو المادة ، و بهذا الاعتبار يكون جزءاً للنوع ، و قد يؤخذ لا بشرط شئ . و هو أن يكون مبهما محتملا لان يقال على أشياء مختلفة فهو الجنس ، و أن كان متينا متحصلا بنفسه فهو النوع . اذا تذكرت هذا .

فنقول : لاشك أن النبات و الحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه أمر صار به نباتا أو حيوانا فذلك الامر اعتباران : أحدهما أنه صورة و جزء للجسم النباتى أو الحيوانى ، و بهذا الاعتبار يكون جسم النبات و الحيوان مادة . و ثانيهما اعتبار أنه كمال فان الجسم من حيث أنه جسم طبيعة ناقصة ، و انما كمال و تمت بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر باعتبار أنه صورة لان الصورة بوجه أن يكون حالة و النفس لا يجب حلولها كما فى النفس الانسانية ، و انما عرف باعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متمما و محصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لمادة ، ثم ان عرفنا أن النفس كمال فلسنا عرفناها بعد من حيث جوهرها و مهمتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك يؤخذ البدن فى حدّها كما يؤخذ البناء فى حد البانى و ان كان لا يؤخذ فى حده من حيث هو انسان . فلذلك صار النظر فى النفس من العالم الطبيعى . و ان حاولنا نعرف ذات النفس يجب علينا أن نورد لذلك بعنا آخر .

و أما الطبيعى فهو ما يقابل الصناعى .

إنّما فصل النفس إلى الأرضية والسمائية . لأنّها لاتقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى .

فالمعنى المشترك قولنا : كمال أول لجسم طبيعي : أمّا الكمال الأوّل فقد مرّ بيانه ، وأمّا الجسم هيئنا فبمعنى الجنس لا المادة ، وأمّا الطبيعيّ فما يقابل الصناعىّ .

والمعنى الذى يضاف إلى ذلك فيتحصّل النفس الأرضية متناولةً للنفس

وأما الأولى . فيجوز رفاه على أنه صفة كمال أى كمال أول آلى ذواتة ، ويجوز جره على أنه وصف لجسم . أى جسم مشتمل على الآلة ، والثانى أظهر . وأبأما كان فليس المراد بالأولى اشتغال الجسم على أجزاء مختلفة فقط . بل وعلى قوى مختلفة مثل الغازية والنامية والجاذبة والماسكة وغيرها . فإن الآلات النفس بالذات القوى ، وبتوسطها . الاعضاء .

وأما ذى حيوة بالقوة . فليس معناه أن الجسم يكون حياً فان النبات ليس يعى ؛ بل المراد أنه يشتمل على آلات يمكن ان يصدر بتوسطها أفعال الحياة من التغذية ، والتنمية ، وتوليد البتل ، والادراك ، والحركة ، وانما قال «بشير توسطها» لان النطق وهو ادراك الكلبيات ليس بتوسط الآلة بل بالذات ، وهذا مفهوم الحد .
وأما احترازاته ؛

فالكمال يشمل ساير الكمالات بمنزلة الجنس .

وقوله «لجسم طبيعى» احتراز عن صور الاجسام الصناعية .

وقوله «آلى» احتراز عن صور البسايط والمدنيات لانها وان كانت كمالات أولية لاجسام

طبيعية لكنها غير آلية

و أما قوله «ذى حياة بالقوة» فليبان الاحتراز به مقدمة وهى انهم اختلفوا فى الافلاك فمنهم من ذهب الى أن لكل فلك من الافلاك نفسا ، ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية ، والافلاك الجزئية بمنزلة الآلات لها . واذا تمهد هذا فنقول : النفوس الفلكية يخرج من التعريف بقيد الأولى على المذهب الاول ، ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه ، وأمّا على المذهب الثانى فلا يخرج به فزيد فى التعريف هذا القيد ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كمالات أولية لاجسام لكن ليس يصدر عنها أفعال الحياة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من أفعال الحياة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فقد يكون بالقوة للحيوان . فليس الحيوان دائما فى التنمية ، ولا فى التغذية ، ولا فى التوليد ، ولا فى الادراك والحركة .

لا يقال : ان اريد بأفعال الحياة الافعال التى لا يتم الا بالحياة فلا يكون التغذية والتنمية وتوليد البتل منها ، وان اريد أفعال الاحياء وان لم يتوقف على الحياة . فان كان المراد جميع أفعال الاحياء خرج من التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية ، و

النباتية و الحيوانية و الإنسانية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلى : ذي حياة بالقوة . ومعناه كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها بتوسـطها وغير توسـطها ما يصدر من أفاعيل الحياة التي هي التغذي ، و النمو ، و التوليد ، و الإدراك ، و الحركة الإرادية ، و النطق .

والمعنى الذي يضاف إلى ذلك فتحصل النفس السماوية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعي : ذي إدراك و حركة تتبعان تعقلا كليًا حاصلًا بالفعل .
 †(تنبيه) †

ان كان المراد بعضها دخل في التعريف صور المدنيات و البساط لانها يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء .

لانا نقول : المراد بعض الافعال فكأنه أشار اليه بقوله « ما يصدر من افاعيل الحيوة » وصور البساط و المدنيات خارجة بقيد الالة .

و أما النفس السماوية فهي كمال أول لجسم طبيعي ذي ادراك و حركة يتبعان تعقلا كلياسينين أن للنفس الفلكية تعقلا كليًا يستتبع ادراكا جزئيا و اودة جزئية في جرم الفلك ، و هذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد جسم طبيعي ذي ادراك و حركة دائما لانه في مقابله في الجملة وليس كذلك النفس الارضية ، وانا حذف عن التعريف الاولي ليستقيم على المذهبين .

قال الامام في الملخص : زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة لانه ان فسرناها بما يصدر منه فعل ما كان العقل و الطبيعة نفسا ، وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية . وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالالات . يخرج عنه النفس الفلكية . فالنفس لا تكون مقولة على النفوس الثلاثة الا بحسب الاشتراك اللفظي .

و اقول : انا نشاهد اجساما يتنذى و ينمو و يولد المثل ، و اجساما يدرك و يتحرك بالارادة دائما أو ليس بدائم و ليس ذلك لجسميتها فتقى ان يكون لها مباد غير جسميتها ، و لاشك أن تلك المبادى مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة ، فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادى المختلفة كان على سبيل الاشتراك لامعالة ،

و أما أنه لا يمكن تعريف النفس بحسب النفوس الثلاثة فذلك منظور فيه ، وقد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدءاً لصدور أفاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة للارادة فاننا نسميه نفسا فهذا المعنى مشتركة بين النفوس الثلاثة لان مبدء أفاعيل كذلك اما أن يكون مبدء افاعيل لاعلى وتيرة واحدة و هو النفس الارضية ، أو يكون مبدء افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة و هو النفس السماوية . م

﴿ارجع إلى نفسك^(١) وتأمل هل إذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفتن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك . ما عدى أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه و السكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ، ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد فرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها و لا تتلامس أعضاؤها ؛ بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها﴾

أقول: يريد أن ينبه على وجود النفس الإنسانية بأن الإنسان الكامل الإدراك

(١) قوله «ارجع إلى نفسك» أراد بيان وجود النفس الإنسانية ، وهي التي يشير إليها كل واحد بقوله أنا . فكما أن لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وأعماله كذلك لبدن الإنسان شيء وراء البدن و الاعضاء يعبر عنه بقوله أنا ، و ذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه ، و المدرك شيء غير البدن ، وكذلك المدرك غير البدن و اجزائه . فوجب القطع بكون النفس غير البدن و اجزائه .

أما المقدمة الاولى فبني عليها في اول التنبيهات باربعم حالات :

الاول: أن يكون له فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج أولا فاذا رجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في أنه مدرك لها مثبت آياها .

الحالة الثانية : ان يتعطل حواسه الظاهرة وهو حالة النوم فان النائم يدرك نفسه حتى اذا صبح باسمه تنبه .

الحالة الثالثة: أن يغل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكران السكران لا يثبت عن ذاته . فان قلت : النائم في نومه و السكران في سكره لا يعرفان نفسيهما و الا لتذكر ذلك عند اليقظة و الافاقة .

اجاب : بقوله « وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره» أي كل من النائم و السكران يعقلان ذاتهما الا أنه ما يبقى على ذكره . ففي هذه الحالات الثلاث يدرك ذاته المخصوصة و ان جاز أن يكون له شعور بغيره .

الحالة الرابعة : أن لا يكون له شعور بغيره وذلك أن يتوهم نفسه في أول خلقه صحيح المزاج و العقل لا يبصر اجزاؤها و لا يتلامس أعضاؤها بل يكون الاعضاء منفردة و معلقة في هواء طلق . فاعتبر كونه في أول خلقه مثلا يكون له سابقة ادراك فيذكره ، وكونه صحيح المزاج و العقل مثلا يؤذيه مرض فيشغل عن نفسه ، وكونه بحيث لا يبصر اجزاؤها و لا يتلامس أعضائها مثلا يكون له شعور بالبدن و الاعضاء ، وفي هواء طلق مثلا يحس من خارج بشيء من الاشياء و لا شك ان في

وغير كامله الذى يختل إدراكه إمّا بالحواس الظاهرة كالذئام وإمّا بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً كالسكران بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة . لا يغفل عن وجود ذاته ، ثم زاد إيضاحاً بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته و هو أن يتوهم أنه خلق أوّل خلقه حتّى لا يكون له تذكّر أصلاً ، واشترط كونه صحيح العقل . ليتنبّه لذاته ، و كونه صحيح الهيئة . لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته ، و كونه بحيث لا يبصر أجزائه . لئلا يدرك جملة فيحكم بأنّه هي ، ولا يتلامس أعضاؤه . لئلا يحسّ بأعضائه ؛ بل منفردة ومعلّقة في هواء طلق بفتح الطاء و سكون اللام أى غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حرّ أو برد . يقال : يوم طلق و ليلة طلقة ؛ إذا لم يكن فيه حرّ ولا قرّ ولا شىء يؤذى . وإنما اشترط كون الهواء طلقاً . لئلا يحسّ بشىء خارج عن جسده أيضاً . فإنّ الإنسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كلّ شىء كأعضائه الظاهرة و الباطنة ، و ككونه جسماً ذا أبعاد ، و كحواسه وقواه ، و كالأشياء الخارجة عنه جميعاً إلاّ عن ثبوت ذاته فقط . فإنّ أوّل الإدراكات على الإطلاق و أوضحها هو إدراك الإنسان نفسه و ظاهر أنّ مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحدّ أو رسم ، أو يثبت بحجّة أو برهان .

وقول الفاضل الشارح : إنّ الشيخ لم يبيّن أنّ هذه القضية أو لية أو برهانية ،

هذه الحالة يثبت ذاته . فاذن أوّل الإدراكات لكلّ أحد هو ادراك نفسه غير زايل عن انتبها . وهو مشتمل على ادراكين بديهيين : تصور نفسه ، و التصديق بانه موجود و كما كان ذلك لا يمكن أن يكتسب بحدّ أو رسم لم يكن أن يثبت هذا بحجة أو برهان .

قال الإمام : حاصل كلامه فى هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته فى شىء من الاحوال اصلا ، ثم انه لم يبين ان هذه القضية أولية أو محتاجة الى البرهان ، و بتقدير احتياجها الى البرهان لم يذكر حجة عليها ، وأيضاً لم يبين أنه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن أن يغفل عنه أولاً ، فيجب علينا أن نتكلم فى هذه المباحث .

فقول : يشبه أن لا تكون تلك القضية أولية لانا اذا عرضنا على عقولنا هذه القضية و هى أنا ندرك انفسنا حال النوم و السكر وعند انفراج الاعضاء ، و عرضنا على العقل أيضاً أن الكل اعظم من الجزء . لم نجد القضية الاولى فى الجلاء مثل القضية الثانية ؛ بل الانصاف أنا نشك فى القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة .

أما أنه مدرك لذاته فلانه لو وصل اليه موام أو ملذفان لم يحصل له شعور به فهو ميت و ليس

ثم حكمه عليها بأنها برهانية ، ثم تممه له في إقامة البرهان عليها ، ثم تزييفه لبراهينه .
خبط كلها لافائدة في الإشتغال بها .

﴿تنبيه﴾

﴿ بما ذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك ، وما المدرك من ذاتك . أتري المدرك
منك أحد مشاعرك مشاهدة ، أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها . فإن كان عقلك
وقوة مشاعرك بها تدرك . أفبوسط تدرك أم بغير وسط ما أظنك تفترق في ذلك حينئذ
إلى وسط . فإنه لا وسط . فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى
وسط . فبقي أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط . ثم انظر ﴾

أقول : يريد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا
بتوسط شيء آخر ، وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع أحوال
الإدراك ماهو ، وكذلك المدرك . وبدء بالمدرك وقسمة إلى المشاعر الظاهرة وإلى
الباطنة : كالعقل وغيره ، وقسم الباطنة إلى ما يدرك بوسط أو بغير وسط ، وإلى ما يدرك
بنفسه أو بقوة شيء آخر غيره ، ويبين أن الإدراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة
أخرى ، ولا بتوسط شيء آخر . لأن المدرك في ذات الفرض كان غافلا عما يغيره فبقي
أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة أو الباطنة بلا وسط ، وعلى وجه لا تتصور
مغايرة بين المدرك والمدرك البتة .

بعبى ، وان حصل به شعور فاما أن يدرك أنه يؤلمه أو يلذه أولا يدرك الا أنه مؤلم أو ملذ
مطلقا ، والثاني باطل مطلقا و الا لم يقبض عنه ولم ينسب له . فتعين الاول لكن علمه بان يؤذيه
علم باضافة المؤذى اليه ، والعلم بالاضافة يتوقف على العلم بكل واحد الضافين .
و اما انه يمتنع أن يفغل عن ذاته فلان العلم عبارة عن حصول مهية المدرك من المدرك .
فعلمه بذاته :

إما أن يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستعالة الجمع بين
الثلثين ، ولانه ليس احدهما بالعالية و الاخر بالمعلية اولى من العكس اتساويهما في المهية فيلزم
ان يكون كل واحد منهما حالاً ومحلاً . وهو محال .
وإما ان يكون عبارة عن حصول مهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصول الشيء عند نفسه

﴿ تنبيه ﴾

﴿ أنحصّل أن المدرك منك أهو ما يدرك البصر من اهابك لا . فإنك إن انسلخت عنه و تبدل عليك كنت أنت أنت أهو ما تدركه بلمسك أيضا ، و ليس أيضا إلا من ظواهر أعضائك . لا فإن حالها ماسلف . ومع ذلك فقد كنتا في الوجه الأول من الفرض أغفلنا الحواس عن أفعالها . فبيّن أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو دماغ . وكيف وقد يخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ، ولا مدركك جملة من حيث هي جملة . وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ، ومما نبهت عليه . فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء [و] التي قد لا تدركها و أنت مدرك لذاتك و التي لا تجد ها ضرورية في أن تكون أنت أنت . فمدركك ليس من عداد ما تدركه حساً بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس مما سنذكره ﴾

أقول : يريد أن يبين أن نفس الإنسان ليست بمحسوسة . فبحث عن المدرك و قسمه إلى أن يكون إما محسوساً أو غير محسوس . وإن كان محسوساً فهو إما جزء من البدن أو كله . وإن كان جزءاً فهو إما شيء من ظواهر أعضائه أو شيء من بواطنها . وهذه أربعة أقسام .

ثم أبطل أن يكون المدرك شيئاً من ظواهر البدن بوجهين : أحدهما أن الإنسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ، وكان مدركا لذاته . والثاني أن ظواهر البدن

يستحيل أن يتبدل بالفضلة .

وهاتان الحجتان غير برهائين ، والاولى اضعف .

و هذا كله غلط .

اما كسبية القضية فلان الاوليات لا يمنع أن يختلف جلاء اما لعدم بداهة بعض التصورات ، او لعدم العلم بيمضها ، او لحصول تصوراتها لاعلى وجه مناط التصديق : او لعدم الانس الى ذلك . وتضمن الفصل بالتنبيه يدل على أن تلك القضية غير محتاجة الى برهان .

واما انه يجب بيان امتناع أن لا يدرك ذاته فغير موجه لان المطلوب الغائبة بين النفس و البدن وهولا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه أن يدرك لذاته في الجملة . هذا هو الكلام في : لقمة الاولى .

واما المقدمة الثانية فبينها في التنبيه الثاني بان قسم الدرك الى المشاعر الظاهرة ؛ واليه

لا تدرك إلا بالحواسّ وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواسّ وعمّا تدركه الحواسّ مع أنّه مدرك لذاته .

وأبطل أن يكون المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة بأنّها لا تدرك إلا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعمّا يوجبه التشريح .

وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن بأنّه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركاً لذاته وغافلا عن تفاصيل أعضائه ، وبأن إدراك المركب لا ينفك عن إدراك أجزائه التي يكون كلّ واحد منها غير المركب ، و كان الإنسان في الفرض المذكور غافلا عمّا يغيره .

فظهر أنّ المدرك هو شيء غير أجزاء البدن جملة وفرداى التي يمكن أن يفعل عنها المدرك لذاته حالة الإدراك [لكونها غير ضرورية الإدراك] في كونه مدركاً لذاته . وظهر من ذلك أنّ المدرك ليس بمحموس ولا ما يشبه المحسوس ممّا سنذكر يعنى المتخيّل و الموهوم .

﴿ وهم وتنبية ﴾

﴿ ولعلّك تقول : إنّما ثبت ذاتي بوسط من فعلى . فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور ، أو حركة ، أو غير ذلك . ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك ، وأمّا بحسب الأمر الأعمّ فإنّ فعلك إن أثبتته فعلاً مطلقاً فيجب أن تثبت به فعلاً مطلقاً . لا خاصاً هو ذاتك بعينها ، وإن أثبتته فعلاً لك فلم يثبت

أشار بقوله « واحد مشاعرك مشاهدة » والى المشاعر الباطنة وهو المراد منه بقوله « أم عقلك وقوة غير مشاعرك » ثم قسم المشاعر الباطنة الى نفسه وهو العقل ، والى قوة اخرى يناسب المشاعر الظاهرة ؛ وأشار اليه بقوله « وقوة غير مشاعرك » والواو بمعنى أو ، وقسمه اخرى الى ادراك بوسط أو بغير وسط فنقول الشارح « وقسم الباطنة الى ما يدرك بواسطة والى ما يدرك بنفسه » ليس المراد بهما قسمان بل تقسيمان ، وبين أن الادراك ليس بقوة اخرى ولا بتوسط شيء . لانه في الحال المفروضة ذاهل عن جميع ما يغيره . فبقى ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط ، لكن لا جاز أن يكون بالمشاعر الظاهرة لاسيبي . في التنبية الثالث أن المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشعر الظاهر . فلانه في الفرض المذكور غافل عن

به ذاتك ؛ بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك . فهو مثبت في الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه لابه . فذاتك مثبتة لابه)

أقول : إثبات الأشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعلمها كما في برهان لمي ، وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ورهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلمه . فإن وجوده له أظهر من وجود علله . فإن ذهب ففساه أن يذهب إلى إثباته بمعلولاته التي هي أفعاله وآثاره . فإن أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها .

والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين : وجه خاص بهذا الموضوع وهو أن الإنسان في الفرض المذكور كان غافلاً عن أفعاله مع إدراك ذاته ، ووجه عام وهو أن الفعل إن أخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل إلا على فاعل ما غير معين ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على فاعل معين هو ذاته . وإن أخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله ولا أقل من أن يكون معه فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه . وبالجملية الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدي إلى معرفة ذات الفاعل ما هو . فإن إثبات الإنسان نفسه بواسطة فعلها محال .

و الفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول إلى التظويل ، ورام اختصاره بحجة على أن ذات الإنسان ليست هي أعضائه . فقال : الإنسان عالم بشوته

جميع حواسه . فتبين ان يكون ادراكه بنفسه من غير وسط . فالمراد بقوله «والباطنة» هي العقل لانه تبين أن الادراك ليس بقوة اخرى ، وقوله «بلا وسط» يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الادراك الباطن فان ادراك الظاهر لا يكون بوسط وهو ظاهر ، وقوله «على وجه لا يتصور معايرة بين المدرك والمدرک» يتعلق بقوله «الباطنة بلا وسط» أي الانسان يدرك نفسه بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا وسط ولا معايرة بين المدرك والمدرک .

وأعلم : أن الدليل لا يتوقف على أن تعقل النفس ليس بوسط ؛ لكنه لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لازم آخرتها وبالمرض .

وأما المقدمة الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث . ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة يثبت نفسه ، ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ، ولو امكنه في تلك الحالة ان تغيل عضواً لم يتغيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في نفسه ، ومعلوم أن المثبت غير مالم يثبت ، والمعلوم غير مالم يثبت .

وإن كان غافلاً عن جميع أعضائه . و المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم . فذاته مغايرة لأعضائه . وهذا هو الذى قرّره الشيخ بعينه . ثم عارضه بأنّ الإنسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصوّر النفس التى يقولون بها فكلّ ما يجعلونه عذراً عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام .

و أقول : ليت شعرى ما يريد بالنفس التى يقولون بها إن أراد به ذات الإنسان المدركة للحركة . فلا مغايرة ، وإن أراد بها شيئاً آخر فالشيخ لم يقل بها . وينبغى أن يعلم أنّ هذا الرجل أعظم قدراً من أن يجهل أمثال هذا لكذبه يتجاهل في كثير من المواضع تقرّباً إلى الجهل .

(إشارة)

(هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التى لغيره ، وبغير مزاج جسمه الذى يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل فى نفس حركته)

يريد إثبات أن نفس الإنسان غير الجسميّة والمزاج ، تصدر عنها الأفعال المنسوبة إليها من مأخذ آخر وهو الوجه الذى تثبت به صور سائر الأنواع ^(١) وقواها . فنقول قبل الحوض فيه : إن صور المركبات تقوم موادّها وتجمعها شيئاً ما غير المواد . فهى من حيث هى كذلك مبادئ لفصول منوعه ، ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة هي قوى وطبائع .

فان قلت : لما ثبت أن الانسان مدرك بنفسه وان المدرك ليس شيئاً من البدن ثبت أن النفس ليس شيئاً من البدن . فما الحاجة الى المقدمة الثالثة .

فنقول : اراد زيادة الكشف ، ولاشك أن زيادة الكشف بالمقدمة الثالثة .

او نقول : الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين الاخرين وكان دليان .

او نقول : اما اورد المقدمة الثالثة لكونها مقدمة للمقدمة الثانية ، فان بيان كون الادراك ليس باليشاعر الظاهرة بها . ثم لما اثبت فى ذلك العين ان ادراك النفس ليس بتوسط شيء . وعسى أن يذهب الوهم الى اثباته بفعله اورد الوهم والتنبيه عليه . هذا هو الضبط . م

(١) قوله : « وهو الوجه الذى تثبت به صور سائر الأنواع » فان الوجه الذى تثبت به صور الأنواع هو الاستدلال بالامثال فانهم قالوا : نحن نشاهد فى انواع البسائط والمركبات خواص مختلفة و كيفيات متغايرة فلا بد لهما من مبدء ، وليس هو نفس الجسميّة ولا المادة بل شيء آخر هو الصورة

فمن الأفعال الصادرة عنها حفظ موادّها المجتمعة من الأستقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية إلى الإنفكاك لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة . والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنيّة .

و منها الأفعال النباتيّة التي منها جمع أجزاء أخر من الأستقسات وإضافتها إلى موادّها و صرفها في وجوه التغذية و الإينماء و التوليد . و الصورة التي تصدر عنها هذه الأفعال مع الحفظ المذكور نفس نباتيّة .

ومنها الأفعال الحيوانيّة التي هي الحسّ و الحركة ، و الصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الأفعال النباتيّة ، و الحفظ المذكور نفس حيوانيّة . وأمّا النفس الانسانيّة فهي التي تصدر عنها الأفعال السابقة كلّها مع النطق وما يتبعه .

فالشيخ يريد في هذا الفصل أن يستدلّ ببعض هذه الأفعال على وجود النفس الإنسانيّة من حيث هي أوصورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فإنّها من حيث هي تلك لا يمكن أن تثبت بأفعالها على ماضى . و بدءه بأظهر الأفعال المذكورة وهو الحركة الإراديّة و الحسّ فاستدلّ بالحركات الإراديّة المختلفة أولاً ، و ذلك لأنّها تقتضى مبدءاً و لا يجوز أن يكون مبدؤها جسميّة الإنسان . لأنّها موجودة بغير الإنسان كالعناصر و الجمادات ، و لا يجوز أن يكون مبدؤها المزاج لأنّ المزاج يقتضى حركة المركّب إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه إمّا مطلقاً أو بحسب الإجماع ، أو

النوعية . فهبنا أراد الشيخ أن يثبت وجود النفس لا من جهة أنّها مدركة بنفسها فإنها من هذه الجهة لا تثبت بالأفعال ؛ بل من جهة أنّها مبدء الأفعال ولما كان أظهر الأفعال لها الحركة و الإدراك استدلت بهما ، و إليه أشار بقوله و فالشيخ يريد في هذا الفصل أن يستدلّ ببعض الأفعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس أو صورة ما أي من حيث أنّها مبدء الأفعال حتى يقال ان لها حركة فلا بد لها من مبدء . وليس الجسميّة و لا المزاج بل شيء آخر و هو النفس و الصورة .

و اعلم أن الصورة النوعية هي جوهر يقوم طبيعة نوع الجسم ، و قيد نوع الجسم احترازاً من الصورة الجسميّة لانها وان قومت الجسم الا انها يقوم جنس الجسم ، و يخرج عن التعريف النفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا يقوم هكذا قيل .

و فيه نظر : لان مفهوم الجنس مقوم النوع فلا يخرج عنه الصورة الجسميّة ، و لو عرف بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت عنه و دخلت فيه النفس الانسانية . فهذا العدم كما ينبغي . م

سكونه في مكان اتفق حدوده فيه على ما تقرّر . وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كقيّة متشابهة غير مختلفة بل هو ممّا يمانع الإنسان كثيراً وقت حركته في جهة الحركة كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد الفرق و مزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضى السفلى ؛ بل وفي نفس حركته كما إذا أراد الإنسان أن يتحرك على الأرض و مزاجه يقتضى سكونه عليها لتقله .

و الفاضل الشارح فسّر حال الحركة في قوله « يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته » بالسرعة والبطؤ . فقال : وذلك في وقت الإعياء فإنّ المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالإنسان إذا أراد رفع قدمه فجبهة الحركة الإرادية هي الفوق وعند الإعياء لا تكون تلك الحركة سريعة .

أقول : والظاهر أنّه يريد بحال الحركة وقت الممانعة ^(١) الواقعة بينهما في جهة الحركة بأن يقصد الإنسان جهة والمزاج أخرى . فإنّ ذلك لا يكون إلّا في حال الحركة كما ذكرناه .

وفسّر أيضا قوله « بل في نفس حركته » بالرعشة . قال : لأنّ النفس تحركها إلى فوق ، والمزاج إلى أسفل فتتركب الحركة منهما .

أقول : الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كلّ حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس . فإنّنه إذا أحدث محرك ميلا إلى جهة و عارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط إذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا ، وأيضا عند تحريك النفس إلى فوق و المزاج إلى أسفل لا تكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها . فإنّ الممانعة في نفس الحركة تكون إمّا بأن تريدها النفس

(١) قوله « الاظهر أنه يريد بحال الحركة وقت الممانعة » انما كان هذا اظهر . لان حال الحركة لو اريد به السرعة والبطؤ . لكان حال الحركة مانع الممانعة فيكون صلة لفعل يمانع . وقوله « من جهة الحركة » أيضا صلة له لانه أيضا جعل الممانع ، فيجتمع الصنعتان على الفعل بمعنى واحد ، وانه غير جائز لامتناع ان يقال مررت بزيد بعمره ، و اما اذا فسرنا حال الحركة بوقت الحركة كان حال الحركة ظرف زمان ، وفي جهة الممانعة صلة . ولا امتناع في ذلك . م

ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي، أو يقصدها المزاج ولا تريدتها النفس كما في حال الهوى .

قوله

﴿ وكذلك يدرك بغير جسميته [جسميته خ] و بغير مزاج جسميته الذي يمنع عن إدراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به ^(١) ﴾

أقول : وهذا استدلال بالإدراك فإنه أيضا يقتضى مبدءاً ، ولا يجوز أن يكون مبدءها الجسمية المشتركة ، ولا المزاج . فإنه كيفية ما لا تتأثر عما يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن إدراكه ؛ إذ الإدراك إنما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ، ويستحيل عما يخالفها . فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة .

قوله .

﴿ ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك إنما يجبرها على الإلتئام والإمتزاج قوة غير ما يتبع الثامها من المزاج . وكيف وعلّة الإلتئام وحافظه قبل الإلتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده . وهذا الإلتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن أوعدم يتداعى إلى الانفكاك ﴾

وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس . وهوان المزاج كما مر إنما يحدث بين استقسات متضادة متزعة إلى الانفكاك لا اختلاف ميولها إلى أمكنتها فهو محتاج أو لا إلى شيء ، يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج ، وإلى شيء يحفظ الاستقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً وإلا تفرقت بحسب طبائعها فأنعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج إلى جامع وحافظ أحدهما سبب وجوده ، والثاني سبب بقائه . وهما متقدمان

(١) قوله « فكيف يلمس به » إنما خصص اللبس بالذكر لان المزاج كيفية ملهوسة ، فاوارد عليه ان كان كيفية شبيهة به لم يحصل الإدراك ، وان كان كيفية مضادة بنعدم فكيف يحصل اللبس به فليس الكلام هيئتها الا ان مبدء الإدراك لو كان هو المزاج لم يحصل الإدراك باللبس به كما صرح به الامام في شرحه . م

على الإلتئام^(١) المتقدم على المزاج، وهذا هو المراد من قوله «وعلة الإلتئام وحافظه قبل الإلتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده» أى وكيف وعلة الإلتئام وحافظه يكونان قبل الإلتئام المستمرّ الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذى هو بعد الإلتئام، و هذا الإلتئام يتداعى إلى الإنفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالأمر اضالة نهكة مثلا، أو عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة، وهذا استدلال مؤكّد للذى قبله باعتبار المشاهدة^(٢) فإن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو شيء الذى صار المركب به إنسانا .

قوله

«(فأصل القوى المحركة والمدرّكة . والحافظة للمزاج [شيء] آخر لك أن تسميه بالنفس، وهذا هو الجوهر الذى يتصرف في أجزاء بدنك، ثم في بدنك)»^١
 هذه نتيجة لما تقدّم وإنما صرح بتسميته بالنفس لأن الإصطلاح وقع على أن ميده هذه الأفعال هو النفس، ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرأ صرح بأنه جوهر فقال «وهذا هو الجوهر الذى يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك» وإنما كان تصرفه في أجزاء البدن أقدم من تصرفه في البدن لأنه يتعلّق أوّل تعلقه بالروح ثم بالأعضاء التى هى أوعيته، ثم بسائر الأعضاء الرميّسة التى هى مبادئ الأفعال الحيوانية والنباتية، ثم بالأعضاء المرؤوسة الباقية . وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن .

(١) قوله « وهما متقدمان على الإلتئام» أى الجامع والحافظ متقدمان على الإلتئام المستمر المتقدم على المزاج المستمر، والحاصل: الاستدلال على وجود الجامع والحافظ بوجود المزاج المستمر لان المزاج يتوقف على الإلتئام المستمر وهو يتوقف على وجود الجامع والحافظ . م
 (٢) قوله « وهذا استدلال مؤكّد للذى قبله باعتبار المشاهدة » أى هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدة فان كون البدن من الاسطقات انما علم بتقطيره بانقرع و الانبج و تحليله الى بساط، وكون الجامع اذا عراه ضف أو عدم تداعى البدن الى الإنفكاك أمر تجرّبي علم بتكرار المشاهدة كما سيذكر فى الفصل الذى يليه، ومن الظاهر ان هذه القضية التجريبية لا دخل لها فى الاستدلال، ضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع، وانما هى كالتننّة للدليل ذكر لزيد الايضاح . م

و إنما اختار الشيخ من الأفعال المنسوبة إلى النفس للإستدلال المذكور الحركة و الإدراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ، ولم يذكر النطق لأن ماهيته غير بيّنه إلى أن بيّن ، و إنما وقع إلى الإستدلال بالمزاج لا بالقصد ؛ ^(١) بل إنّما أراد أن يذكر أنّ النفس ليست هي المزاج على ما ذهب إليه بعض الناس . فذكر أنّ المزاج نفسه محتاج إلى النفس فكيف يكون هو النفس .

و قد يراد على هذا الموضوع سؤال مشهور : وهو أن يقال : إنّكم قائم إن المركبات إنّما تستعدّ لقبول صورها عن مبدئها بحسب أمرجتها المختلفة ، و يجب من ذلك تقدّم الأمزجة على تلك الصور ، و الآن تقولون إنّ النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لأستقساته ، فالجامعة للأستقسات يجب أن يكون متقدّما على المزاج . و هذا تناقض .

و أجاب الفاضل الشارح عن ذلك بأنّ الجامع لأجزاء النطقة نفس الوالدين . ثمّ إنّّه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأمّ إلى أن يستعدّ لقبول نفس ، ثمّ إنّها تصير بعد حدودها حافظة له و جامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء . و قال في رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودي : و اعلم أنّ الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع . و لما كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجّة على أنّ الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها . فقال الشيخ : كيف أبرهن على ما ليس . فإنّ الجامع لأجزاء الجنين هو نفس الوالدين ، و الحافظ لذلك الاجتماع أوّلاً القوّة المصورّة لذلك البدن ، ثمّ قال : و تلك القوّة ليست قوّة واحدة باقية في جميع الأحوال

(١) قوله « و إنما وقع إلى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد » لما قال أولا: إن غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالأفعال على وجود النفس ، و كان الاستدلال عليه بالمزاج مخالفا لذلك . قال : لمقصد بالحقيقة من الاستدلال بالمزاج و التيام الجوهر ليس وجود النفس ؛ بل المقصود الحقيقي هو مغايرة النفس المزاج ، و أما وجود النفس فثبت بالعرض ، و يمكن أن يقال : الاستدلال بالمزاج أعم بالحقيقة إلى الاستدلال بجميع الأجزاء و حفظها عن الإنفك ، فيكون أيضا استدلالا بالأفعال . محصل الجواب للسؤال المشهور : أنّ النفس الجامعة المتقدمة على المزاج نفس الابون ، و لتأخره عنه نفس الولود . م

بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين . وبالجملة فإن تلك المادة تبقى في تصرف المتصورة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس . فهذا ما قال هذا الفاضل فيه .

أقول : وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس في الشفاء : فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أستمسات بدنه ، ومؤلفها ، ومركبها على نحو تصلح معه أن تكون بدنا لها ، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي . فقول الشيخ في الشفاء والإشارات يخالف ما ذهب إليه الفاضل الشارح ههنا ، وما نقله عن الشيخ في رسالته ، وأيضاً إن كانت نفس الأم مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة إلى الناطقة . وإنما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين ميعلان بإرادة متجددة ، وإن كانت القوة المصورة مدبرة ، والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها . فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها ، ^(١) وكيف فعلت بذاتها . فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل إياها .

وما تقتضيه القواعد الحكمية التي أفادها الشيخ وغيره هو أن نفس الأبوين يجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ، ثم تجعلها أخلاطاً وتفرض منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنساناً فتصير بتلك القوة منياً وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ، ثم إن المنى يتزايد كما لا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها إلى تلك المادة فتتميمها وتتكامل لمادة بتربيتها إياها فتصير تلك الصورة مصدرأ مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفعال ، وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل

(١) قوله « فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها » لم يجوز أن يكون القوة المصورة خادمة لنفس الأم ، وكيف لا يكون كذلك وهي فابضة على المنى في الرحم لتصوير الأعضاء وتشكيلاتها وتغاطيطها بعد حدوث القوة المولدة المفصلة على ما يشهد به الكتب الطبية . م

يصدر عنها مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضا . فتصدر عنها تلك الأفعال أيضا فيتمّ البدن ويتكامل إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن إلى أن يحلّ الأجل .

وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدء حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة بحرارة تحدث في الفحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد . فإنّ الفحم بتلك الحرارة يستعد لأن يتجمّر ، وبالتجمّر يستعد لأن يشتعل ناراً أشبهه بالنار المجاورة . فمبدء الحرارة النارية الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة ، واشتدادها كمبدء الأفعال النباتية ، وتجمّرها كمبدء الأفعال الحيوانية ، واشتغالها ناراً كالناطق . وظاهر أنّ كلّ ما يتأخّر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة . فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حدّ ما من النقصان إلى حدّ ما من الكمال و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة . فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود .

وتبيّن من ذلك أنّ الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الأبوبن وهو غير حافظها والجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتمّ البدن وإلى آخر العمر ، والحافظة للمزاج هو نفس الممولود وقول الشيخ : إنهما واحد . بهذا الاعتبار ، وقوله : إنّ الجامع غير الحافظ . بالإعتبار الأوّل . وبالجملة فالفرض هي هنا على التقديرين أعني أن يكون الجامع والحافظ شيئين أو شيئاً واحداً حاصل لأنّ المزاج محتاج إلى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن أو نفساً أخرى .

﴿إشارة﴾

﴿فهذا الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق﴾

يريد بيان أنّ الجوهر الذي أثبتته في الفصل المتقدم ^(١) بالحركة والإدراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه ، وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في

(١) قوله «يريد بيان أنّ الجوهر الذي أثبتته في الفصل المتقدم» أي في هذا الفصل ثلثة مباحث : عن أن مبدء الإدراك والحركة شيء واحد بعينه ، وعن كيفية ارتباطه بالبدن ، وعن انفعال كل منهما عن الآخر .

الفصول المتقدمة ، ويشير إلى كيفية ارتباطه بالبدن ، ويبيّن أن كل واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب ذلك الإرتباط . فقال « فهذا الجوهر فيك واحد » وذلك لأنّ الشئ ، الذي تصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان هو الذي يدرك فيه . ذلك بديهيّ وهو الذي إذا أصابه وهن أو عدم تداعى بدنه إلى الإنفكاك . وذلك تجرّبيّ ، ثمّ قال « هو أنت عند التحقيق » وذلك لأنّك تعلم يقينا أنّك تتحرّك بإرادتك وتدرّك بمشاعرك أو بعقلك ، وأنّ مزاجك يبقى مادمت باقيا ولو عمّرت مائة سنة ، ويزول عند حلول الأجل بسويغات فيأخذ البدن في الإنفكاك و الإنحلال . و إنّما استدللّ على وجود النفس في الفصل المتقدّم بالحركة والإدراك دون الأفعال النباتية ليتبيّن لك أنّ تلك النفس هي أنت فإنّك لا تشكّ في صدور هذين الفعلين عنك ، وتشكّ في صدور الأفعال النباتية عنك إلى أن يتبيّن لك بنوع من البيان .

قوله

﴿ وله فروع من قوي منبثّة في أعضائك ﴾

أقول : وذلك لأنّ النفس واحدة وقد تصدر عنها أفعال متقابلة كالشهوة لشئ والغضب على شئ ، والدفع لشئ ، والجذب لآخر . وهي من حيث تكون مشتبهة لا تكون غاضبة ، وبالعكس ، والإشتغال بأحدهما ربما يمنعها عن الإشتغال بالآخر . فإن مبدء الأشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة . فملك الأشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ، ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل إذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن .

قوله

﴿ فاذا أحسست بشئ من أعضائك شيئا ، أو تخيلت ، أو غضبت . ألفت العلاقة

بين وحدة المبدء بقوله « فهذا الجوهر فيك واحد » .

وكيفية الارتباط بقوله « وله فروع » فإن النفس كما سنبين موحود مجرد ، والبدن جسم فكيف ارتباط المجرّد بما ليس بمجرّد . فوجه الارتباط أنّها مبدء القوى في البدن ، بها أفعالها المختلفة و أفعال كل منهما عن الآخر بقوله « فاذا أحسست » إلى آخر الفصل . م

التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار إذعائاً ما ؛ بل عادة وخلقا يتمكّنان من هذا الجوهر المدبّر تمكّن الملكات) ❖

أقول هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن . وهو أن تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الأفعال التي ذكرها ، وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا مادامت سريعة الزوال فإذا تكررت أذغنت النفس لها فصارت النفس كل مرة أسهل تأثراً حتى تتمكّن تلك الكيفية منها ، وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة ، وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقا .

قوله

❖ (وكما يقع بالعكس فإنه كثيراً ما يبتدىء فتعرض فيه هيئة ما عقلية فتقل العلاقة من تلك الهيئة أنراً إلى الفروع ، ثم إلى الأعضاء . انظر أنك إذا استشعرت جانب الله عزّ وجلّ وفكرت في جبروته كيف يقشع جلدك ويقف شعرك) ❖

وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس . وهو ظاهر . ومعنى قوله «يقف الشعر» هو أن يقوم من الفزع والخشية .

قوله

❖ (وهذه الإفعالات والملكات قد تكون أقوى ، وقد تكون أضعف . ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهمك و [إلى] الاستشاط غضباً من نفس بعض) ❖

أقول : هذه إشارة إلى أن هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ، ويختلف الناس بحسبها في هذه الإفعالات والملكات ، وذلك لاختلاف أحوال نفوسهم وأمزجتهم . وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في أخلاقهم الفاضلة و الرذيلة فيكون بعضهم أشدّ أو أضعف استعداداً للغضب ، وبعضهم للشهوة ، وكذلك في سائرها .

﴿إشارة﴾

﴿درك الشيء، هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك﴾^(١) يشاهدها ما به يدرك فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فيكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة . مثل كثير من الأشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلا ، أو يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له . وهو الباقي ﴿

لما فرغ من إثبات النفس أراد أن يبين أحوال قواها . وهي إما مدركة وإما محرّكة فبده بالمدركة ، وذكر أولا معنى الإدراك في هذا الفصل .

(١) قوله «إشارة : درك الشيء، هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك» يريد أن يبين أن ادراك الشيء هو حصول صورته عند العقل .

وتقريره : أنه لا شك أن المدرك إذا كان خارجا عن المدرك ممثل عنده حاصل ، فإما أن تكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج ، أو صورتها لاسبيل إلى الأول وإلا لم يكن الشيء الذي لاحقيقة له في الخارج من الدمومات الممكنة أو الممكنة متحققا أصلا لافى الخارج ولا عند العقل ، لان معنى الوجود العقلي على ذلك التقدير لا يكون الا وجود الحقيقة الخارجية عند النفس و ليس لها وجود خارجي . فتعين أن يكون الحقيقة المتمثلة صورة . وهو المطلوب .

واعلم أن للشيء وجودين ، وجود في الأعيان وهو وجود الاصيل الذي يحصل منه الاتار و يجرى عليه الاحكام ، و وجود في الازهان وهو وجود غير أصيل بل هو كالظل للامر الخارجى وهو الذى يسير عنه بالصورة . فتكلام الشيخ : انا اذا ادركنا شيئا فلاشك في تمثله عندنا . فإما أن يكون وجوده هذا هو الوجود الخارجى المتأصل في نفسه . وهو باطل ، أو وجود آخر غير أصيل وهو الوجود العقلي الذى يقال أنه صورة .

ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي أن الاشياء في الخارج أعيان ، وفي العقل صور . فليتصور هذا الموضوع على هذا الوجه ، وبه ينحل الشبهة الواردة في هذا الباب ، ومنهم من استدلل على المطلوب باننا إذ حصل لنا ادراك شيء . فان لم يحصل فينا أثر فعالنا بعد الادراك كحالنا قبله . وانه بين البطلان ، وان حصل أثر فان لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له ، وان طابقه فهو صورته . وهذا الكلام وان كان جيدا إلا انه لدلالة فيه على أن الصورة مهيبة المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ . م

قال الفاضل الشارح : إنما قدم الإدراك ^(١) لأن الحركة الإرادية لا توجد إلا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه . فهي متأخرة عن الشعور ، ولأجل ذلك ذهب بعضهم وإن كانوا مبطلين إلى تجويز خلو بعض الحيوانات كالأصداف و الإسفنجيات عن تلك الحركة .

(١) قوله « إنما قدم الإدراك » قال الامام ، إنما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية إما انقباضية ، أو انبساطية ، والحركة الانقباضية بواسطة ادراك المطاوب ، والانبساطية بواسطة ادراك المهروب ، ولأجل ذلك اى و لتوقف الحركة على الإدراك و عدم توقف الإدراك على الحركة ذهب جمع إلى أنه ربما ينفك الإدراك عن الحركة كما فى بعض الحيوانات، ولم يذهب أحد الى جواز انفكك الحركة عن الادواك فى شيء من الحيوانات. فلما كان الادواك متقدما على الحركة طبعاً استحق التقدم وضماً ، ولما كان الكلام فى القوى المدركة فرعاً على الكلام فى الادراك ابته . بتحقيق مهية الادراك .

قال الشارح : ويمكن أن يقال أيضاً : الحركة متقدمة على الإدراك لان الحيوان انما احتاج الى الإدراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملايم ليتحرك اليه ويدرك غير الملايم ليتحرك عنه . فالحركة غاية الادراك و الناية متقدمة على ذى الناية ، ولاحتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجها اليه امكن له انفكك الحركة عن الادراك كما فى النبات ، وستعلم أن تقدم الناية ليس الا فى التصور فاللازم ليس الا أن ادراك الحركة متقدمة على ادراك الملايم أو غيره و أما أن الحركة نفسها متقدمة على الإدراك فلا . بل القول بان الحيوانات يدرك شيئاً ليتحرك اليه أو عنه تصريح بتقدم الإدراك على الحركة كما ذكره الامام ، و الاولى أن يعكس و يقال : الانسان ربما يتحرك الى شيء يدركه فيكون الحركة فى الجملة متقدمة على الإدراك و هذا القدر كاف فيما قصده الشارح لانه يسكه حيثن أن يقول : ان اراد ان كل ادراك سابق على الحركة فهو ظاهر البطلان ، و ان اراد أن بعض الإدراك سابق على الحركة فيمض الحركة أيضاً سابق على الإدراك فنقدم الإدراك على الحركة فى الجملة لا يكون وجها لتقدمه فى الوضع ، ثم قال : لما كان بعض الادراك سابقاً على الحركة كما بينه الامام ، وبعض الحركة سابقاً على الإدراك كما بيناه على ما اشار اليه بقوله « ويمكن أيضاً ان يقال » فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الاخر بل احتياج الحيوان الى أحدهما كما احتاج الى الاخر ولذلك صار مبدئى فصلين متساويين . فالوجه فى تقدم الادواك انه اشرف لا التقدم الطبيعى كما ذكره الامام ، وفى عبارته أنها مبدئى فصلين متساويين مساهلة ؛ بل هما أثران من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقى ربما لا يعلم ، ويوضع موضعه بعض اللوازم القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والتحرك لازمين له فى مرتبة واحدة وضمناهما موضع فصله الحقيقى وان لم يكونا فصله فى الحقيقة ، ولعل المراد هذا القدر فهو كاف لاستشهاده هيئته . م

أقول : ويمكن أيضاً أن يقال : إنما احتاج الحيوان إلى الإدراك لأجل الحركة حتى يتحرك إلى ملائم و عن غير ملائم و لذلك لم يكن النبات مدركاً . و الحق أنه لا تقدم لأحدهما على الآخر من هذه الجهة ، ولذلك جملاً مبدئياً فصلين متساويين في الرتبة للحيوان ؛ بل الوجه في تقدم الإدراك على الحركة أنه أشرف منها . لأنه قد يكون مطلوباً لذاته كما في الانسان ، و الحركة لا تكون البتة مطلوبة إلا لغيرها . و بعد ما تقدم .

فقول : الشيء المدرك إما أن يكون مادياً أولاً يكون فإن كان مادياً فحقيقته المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجيّة انتزاعاً ماعنى الوجه المفصل في الفصل التالى لهذا الفصل ، وإن كان مفارقاً فلا يحتاج فيه إلى انتزاع . ف قوله « وهو أن يكون حقيقته متمثلة » متناول للأمرين يقال : تمثل كذا عند كذا . إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله (١) .

و الإدراك تعرض له إضافتان : إحداهما إلى ذى الإدراك . والثانى إلى الشيء المدرك

(١) قوله « إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله » لقايل أن يقول : هذا يدل على أن ادراك المجردات يحصل بحصول نفسها فى العقل لا بمثاله فان فى نفسه ، فى مقابلة بمثاله . فالحضور بنفسه لا يكون حضوراً بمثاله ، لكن ليس كذلك : إما أولاً فلانه مناه لما يذكره بعد هذا : أن الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته ، و أما ثانياً فلانه لو حصل حقيقة المجرد فى العقل فاذا تصورها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بينهما فى محلين . و إنه محال .

و الجواب : ان الإدراك إما ادراك الماديات ، و ادراك المجردات : أما ادراك الماديات فصورة منتزعة من الحقيقة الخارجيّة على التفصيل الذى سيذكره ، أما ادراك المجردات ، فاما أن يكون ادراك المجردات الخارجة عن المدرك ، او ادراك مجردات غير خارجة عن المدرك ، اما ادراك المجردات الخارجة فهو أيضاً حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع ، و اما ادراك المجردات البير الخارجة فهو حضور نفسها ، فقول الشيخ : هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك . متناول للقسم الاول و للقسم الثانى بقسميه ، فان معنى التمثيل ليس مجرد حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول و بعض القسم الثانى ، بل حضور حقيقة الشيء . اما بنفسها او بمثاله و لما كان حضور مثالها أعم من أن يكون منتزعا من المادة أو لا يتناول القسمين جميعاً ف قوله « بنفسه » يقتضى تناول بعض القسم الثانى لانه فلا اشكال .

ولأجل ذلك احتاج في تعريفه إلى إيراد ذكر الشيء وهو المدرك^(١) وإلى إيراد ذكر ذى الإدراك وهو قوله «عند المدرك» ولأجل عروض هذه الإضافة كان المدرك و المدرك أيضا متضايين .

والإدراك ينقسم إلى إدراك بآلة وإلى إدراك بغير آلة بل بذات المدرك . و للتنييه على القسمين قيد التعريف بقوله « يشاهدها ما به يدرك . وعلى قوله « يشاهدها » بحث وهو أن يقال : المشاهدة نوع من الإدراك أخذه في بيان معنى الإدراك . فإن قيل : إنه أراءء بالمشاهدة الحضور فقط . قيل : الحضور غير كاف . فإن الحاضر عند الحسّ الذى لانتلفت النفس إليه لا يكون مدركا . والجواب أن الإدراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحسّ فقط بل كونه

(١) قوله « و لأجل ذلك احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشيء . وهو المدرك » و فيه بحثان لفظيان :

أحدهما : انه سيذكر ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك فكيف سماه هيئنا تعريفه . والاخر : ان الشيء ليس بمذكور فى التعريف بل فى المعرف و هو قوله « و هو ادراك الشيء » . ويمكن أن يجاب :

عن الاول : بان المراد من التعريف هيئنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوى الذى تبين الشيء وتصويره .

و عن الثانى : ان الشيء المذكور فى التعريف لا يمينه بل بضميره فى قوله « ان يكون حقيقته » . ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل الحقيقية انما يكون فى ذات المدرك ، وان كان بآلة فتمثلها فيها . فما به الادراك و هو الذات فى القسم الاول ، و الالة فى الثانى هو الذى يحضر الحقيقة المتمثلة ، وهو معنى قوله « يشاهدها ما به يدرك » .

السؤال : استعمل المشاهدة فى التعريف و هى نوع من الادراك فهو تعريف بالاخفى لان النوع أخص .

والجواب : ان المشاهدة هى مجرد الحضور ، والحضور أعم من الادراك العقلى اذ الحسى . فلتن قلت : مجرد الحضور لا يكتفى فى الادراك فربما يحضر المدرك عند الحس ، و النفس لا يكون مدركا له لمدم التفاته اليه .

فالجواب : ان الادراك ليس مجرد الحضور عند الحس ، بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس و فى الصورة المذكورة لاحضور عند النفس ، و كلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك دال عليه . م

حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بأن يكون حاضراً مرتين فإن المدرك هو النفس ؛ ولكن بواسطة الحس . وكلام الشيخ دال عليه . واعلم ^(١) أن الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل و يجوز أن يكون أيضا الحصول في آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلاً للحس أو لم تكن .

والأشياء المدركة ^(٢) تنقسم إلى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك وإلى ما يكون : أما في الأول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها ، وأما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموحودة في الخارج ؛ بل هي إما صورة منتزعة من الخارج إن كان الإدراك مستفادا من خارج ، أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها أو لم تكن . وعلى التقديرين فإن إدراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله « فإما أن تكون تلك الحقيقة - أي المتمثلة - نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك أو تكون مثال حقيقته

(١) قوله « واعلم » انه لما كان الإدراك هو حضور الشيء عند النفس اما حصوله في النفس ، او لحضوره عند الحس فحصوله عند الحس لا يلزم ان يكون حصولا في الحس بل اما ان يكون حصولا فيه ، او حصولا في آتته ، وآتته اما محله كما في الابصار فانه يحصل الصورة المرئية في الرطوبة الجليدية ، واما غير محله كحصول الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا في محل الحس المشترك بل في محل متصل به . م

(٢) قوله « والأشياء المدركة » الإدراك مطلقا و هو حصول الشيء . عند المدرك اما ادراك حضوري و هو ان يكون نفس المدرك حاضرة عند المدرك ، واما ادراك انطباعي و هو أن يكون صورته حاضرة عنده . وذلك لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحسب حصول حقيقته ، ولا يجوز أن يكون بحصول صورته ، وان كان خارجا عنه يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحصول حقيقته ، اما الاول فانه لو كان ادراك الحس بحسب حصول صورته لهما فيها فلا امتياز بينهما لاتعادهما في المهية واللوازم والمعارض والتالي باطل . لوجوب المغايرة بالضرورة ، وهكذا في صفات النفس فلو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتماع الثلان في محل واحد وإنه محال ولهذا قسم المدرك في الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسه الى ذات المدرك وغيره لان غير الخواج يتناول ذات المدرك و الصفة القائمة به ، واما الثاني فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج ، لها حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله والاول باطل كما حقتاه . م

مرتسما في ذات المدرك غير مباين له « وقدّم إبطال القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الأوّل « فتكون حقيقة مالا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجيّة مثل كثير من الأشكال الهندسيّة » مثلا كالكرة المحيطة بأبني عشر قاعدة مخمّسات بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليبين به الخلف فتكون تلك الحقيقة ممّا لا تتحقّق أصلا إذ لا حقيقة لها في الخارج . ولما كانت ممّا تدرك علم أنّها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه . فبإبطال القسم الأوّل يتحقّق الثاني . وأشار إلى ذلك بقوله « وهو الباني » والمثال في قوله « أو يكون مثال حقيقته » هو الصورة المنتزعة من الشيء أو الصورة التي لا تحتاج إلى الإبتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو . فهذا بيان مقاله الشيخ .

وأعلم أنّ العلماء اختلفوا في ماهيّة الإدراك اختلافا عظيما وطوّروا الكلام فيها للاختلاف بل لشدة وضوحها . فمنهم من جعل الإضافة^(١) العارضة للمدرك إلى المدرك

(١) قوله « فمنهم من جعل الإضافة » اعلم انا اذا ادركنا فلاشك أن ذلك الشيء يتبيز ويظهر عند النفس ، فلا يخلو اما أن يكون ذلك الشيء في النفس أو في الخارج فان كان في النفس فهو صورة كامر ، وان كان في خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه ، بها يظهر الشيء عند النفس كما أن الصورة المحسوسة يظهر في الالة وهي خارجة عنها لا ميبها ، فلما لم يقو بعضهم على رفع الاشكالات الواردة على العول بالصورة ذهبوا الى أن الإدراك اضافة للمدرك الى المدرك وهو باطل : أما أولا فلان وجود الإضافة يتوقف على وجود الضاهين فلا بد أن يكون المدرك موجودا فاما في الذهن فيكون صورة و هو الذي هربوا منه ، وإما في الخارج فلا يكون المدرك الا موجودا في الخارج . فما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا ، و أما ثانيا فلانه يلزم أن لا يكون ادراك ما جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقا للخارج ، وقد تقرر أن كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير .

لا يقال : ما ذكرتموه وارد على الصورة أيضا . فان الصورة المطابقة للمدرك اما ان يكون صورة الاشياء . أو صورة الشيء . و هو محال لان الاشياء لا مثال له ولا صورة و ان كان صورة الشيء . فاما ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج ، والاوّل باطل . لان الثابت في الذهن ليس ماهية المدرك بل صورته ، و الثاني باطل أيضا والا ازم وجود المدرك في الخارج وهو محال ، وايضا يلزم أن يكون الإدراك جهلا ، لان صورة الشيء لا بد أن يكون صورة شيء موجود في الخارج و الا لكان اما صورة الاشياء . او صورة شيء ثابت في الذهن وقد بان استحالتها .

نفس الإدراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة . وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضادين . فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا ، وأن لا يكون إدراكاً ما جهلا البتة لأنّ الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجيّة غير مطابقة إياها . ومنهم من ذهب إلى أنّ الإدراك غنى عن التعريف فلا ينبغي أن يعرف . وهو الحقّ إلاّ أنّهم يريدون بذلك التخلّص عن المدافعة التي وقع القوم فيها .

واعلم أنّ ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك^(١) ، ولذلك لم يتحاش فيه عن إيراد ذكر المدرك . فإنّه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة مثلا : إنّهُ حالٌ ما للمتحرّك ؛ بل هو تعيين للمعنى المسمّى بالإدراك الذي يشترك فيه الإحساس والتخيّل و التوهّم و التعقّل و إن كان ذلك المعنى واضحا غنياً عن التعريف فإنّ الباحثين عن حقائق الأشياء كثيراً ما يرومون تعيين الأشياء الواضحة المقولة على الأشياء المختلفة ، وتلخيصها كالحركة مثلا . ليتعرّفوا حالها أهي بالتساوى في تلك الأشياء أم بغير التساوى ؟

لأننا نقول : انها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في العقل وجودا غير اصلي لانها مثل شيء آخر فهيهنا العلم والمعلوم واحد يتمايزان بحسب الاعتبار: علم باعتبار قيامها بالذهن ، ومعلوم باعتبار مهيتها بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل، والمعلوم هو الوجود الخارجى . م

(١) قوله « ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك » كأن ساءلا يقول : عرف الإدراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الإدراك فهو تعريف دورى .

اجاب : بان ما ذكره ليس بتعريف للإدراك بل تعيين لمعناه ، فانا نتعلل معاني متعددة ، ومنها معنى الإدراك لكن ربما لا يعرف انه اى معنى من المعاني ، فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره .

و فى تعيين معناه فإداتان : أحدهما أنه مقول على الإحساس و التخيّل و التوهّم و التعقّل فتعين معناه لتعرف حاله أنه متواطى عليها او مشكك .

والاخرى ان الناظرين فى الفلسفة فهموا من كلامهم أن مدرك الجزئيات الالة ، وقد تبين مما لخصه الشيخ من معنى الإدراك ان الإدراك سواء كان بالالة او بنيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس . غاية ما فى الباب ان الإدراك ان كان بنفسها فالصورة حاصلة فى النفس ، وان كان بالقوة الحاسة فالصورة يحصل فيها اوفى آلهتا . و المدرك فى كلا القسمين هو النفس . م

وكيف نسبتها إلى ما يتعلق بها؟ وأيضاً فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم: النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة، والمعقولات بذاتها أن مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس. وشنعوا عليهم بأنهم يقاؤون: النفس لا تدرك الجزئيات. وطولوا الكلام في ذلك. وجملة اعتراضاتهم وتشبيحاتهم واردة على ما فهموه لأعلى ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه.

فمن اعتراضات الفاضل الشارح^(١) في هذا الموضوع أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلاً، وإن كانت مطابقة فلا بد من أمر في الخارج. وحينئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه حتى يكون الإدراك إضافة، وأن الصور المتخيلة لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها كما قاله أفلاطون، أو غيرها من الأجرام الغريبة عنا. وهذا وإن كان مستبعداً لكنّه بالتزام أن صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد.

(١) قوله دفن اعتراضات الفاضل الشارح، هذه ثلاثة اعتراضات.
الاول: ظاهر.

والثاني: أن يقال: هب اننا اذا ادركنا شيئاً بيمين ذلك الشيء، عند العقل لكن لا نسلم ان ذلك الشيء يجب أن يكون موجوداً في العقل، لم لا يجوز أن يكون صورة قائمة بنفسها أو ببعض الاجرام الغريبة و اذا التفت النفس اليها او ارتفع الحجب بينها وبين النفس تعقلها.

والثالث: انه لو كان الادراك حصول صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير.

والجواب عن الاول من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أن الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كان جهلاً، و انما يكون لو كانت صورة ذهنية وحقيقة خارجية، اما اذا كانت صورة ذهنية لما لا تحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل. والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه نبه عليه فيما سبق بقوله «الجهل هو كون الصورة الذهنية غير مطابقة أياها».

وثانيهما: ان الادراك لا يمنع أن يكون إضافة لان الإدراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة، ولو كانت إضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم أن لا يكون الإدراك الا موجوداً في الخارج كما ذكر من قبل، واذا امتنع وجودها امتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة.

وفيه نظر: لانا نقول: لم لا يجوز أن يكون بعض الإضافات الإدراكية موجوداً في الخارج، وبعضها لا فيصنع اتصافها بالمطابقة وعدمها.

والجواب عن الثاني:

و الجواب عن الأول : أن من الصورة ماهى مطابقة للخارج وهى العلم ، ومنها ماهى غير مطابقة للخارج وهى الجهل . وأمّا الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج . فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علما ولا جهلا .

وعن الثانى أن أفلاطون لم يذهب ولا غيره إلى أن المحالات المناقضة لأنفسها موجودة في الخارج ، ولا أمكن أن يذهب إلى ذلك ذاهب . وأمّا القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك . ليس بمستبعد فقط ؛ بل إنهما هومع ذلك من المحالات الظاهرة ، وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة في آلة الإدراك مساوية للسماء . لاحتمال أن يكون الإطباق في مادة الجسم الذى هو الإدراك ، أو في القوة المدركة الحالة فيه اللذين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما ، أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقداراً من السماء . وذلك غير قادح في المساراة بحسب الصورة فإن الكبير والصغير من الإنسان متساويان في الصورة الإنسانية ولما

أما عن احتمال كونه صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض في الحالات ، ومن الحال أن يكون لها صورة موجودة في الخارج ، وأن يذهب إليه ذاهب .

و أما عن احتمال وجودها في جسم غائب فهو أنه من الحال الظاهر ، ولم يبين وكأنه يزعم فيه البدهة ، ولو خصص الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالته لان الصورة العقلية ليست ذات وضع فاستحال حصولها في ذى وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل يعمى في كل موجود غير النفس ، وربما يقال : الصورة القائمة بنفسها أو غيرها ان كانت كافية في الإدراك وجب أن يكون كل نفس شاعرة بها دائما وهو المطلوب ، وان لم يكف في الإدراك فلا بد من حالة زايدة عيها للنفس ، بها يحصل الإدراك ، والإدراك ليس تلك الصورة بل هذه الحالة .

والجواب عن الثالث : أنا لانسلم أنه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباق الكبير في الصغير ، وانما يلزم لو كان محل الصورة صغيرا و صورة الكبير كبيرة . وهما منوعان و سند المنع الاول فيه ثلاث احتمالات : احتمال انطباق الصورة في مادة الجسم الذى هو الآلة ، او في القوة الجسمانية ، او في النفس على قول من زعم أن الإدراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ، ولاحظ لشيء من هذه الحالات في الصغير والكبير ، و أما سند المنع الثانى فاحتمال أن يكون صورة الكبير صغيرة وان ساويت في الهيئة كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستعداد انطباق الكبير في الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا أى في ساير الادراكات بل لا يرد الا في الابصار والتخيل ، واما في ساير المدركات من السمع والشم والذوق وغيرها فلا لانها

لم يكن ذلك معالاف مجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضى بطلانه . على أن هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأن الإدراك إنما يكون بصورة مطلقة ؛ بل غاية ما في الباب أنه يرد على القائلين بأن الإبصار إنما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية ، و التخييل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخييل . ولا يرد على سائر الإدراكات الجسمانية والعقلية ، ولا في الموضوعين المذكورين أيضاً على القائلين بالشعاع ، أو على من ذهب مذهب الشيخ أبي البركات في القول بأن الصورة المتخيلة تنطبع في النفس . ولولا أن هذا البحث خارج عما في الكتاب لأوردنا التحقيق فيه . لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضى التعسف .

ومنها قوله : إن لزم من قول الشيخ إثبات الصورة الذهنية فإنما لزم فيما لا يكون موجوداً . أما المحسوسات التي لا تدرك إلا إذا كانت موجودة فيحتمل أن يكون إدراكها إضافة ما للمدرك إليها .

والجواب أن الإدراك معنى واحد^(١) يختلف بإضافته إلى الحس أو العقل فإذا دلت

لا يحس الا بأعياء صغيرة . فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير ، وكذا لا يرد في الموضوعين على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع ، وأما في التخييل فعلى مذهب ابي البركات . هذا محصل ما ذكر . وفيه ضعف .

اما المنع الاول : فلان صور المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت في الالة أو في النفس لكانت الالة او النفس متفردة بتلك المقادير والابعاد ، لانه حالة فيها وصفة لها .

واما المنع الثاني فلانا نلاحظ الصور على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متمايزة الاقطار والجهات فكيف يكون صغيرة بل نلاحظ ألف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجيب أن يكون في جزء من الذراع بلاد ممتدة المعلات والسكك والعيان والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبعار حائلة بل نصف الفلك بكواكب . على أن قوله « والاستبعاد ليس بوارد مطلقاً كلام مستدرك . لان السائل لم يورد على سائر الإدراكات ولا على سائر المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ . فلا طائل في هذا الكلام أصلاً .

والحق في الجواب : ان حصول صورة المقادير والابعاد يستلزم تعددها فان التمدد والكبر والصغر انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في المحل ، و عين صورته فيه فان المحل بالنسبة الاولى يصير كبيراً وصغيراً ، وبالنسبة الثانية يصير مدركاً عاقلاً .

(١) قوله « ان الإدراك معنى واحد » يعني اذا رجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي في تصور

ماهيته في موضع على كونه أمرا غير مضاف عرضت له الإضافة علم قطعاً أنه ليس نفس الإضافة أينما كان .

ومنها قوله : حصول الاستدارة^(١) والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة .

والجواب: أن الاستدارة إن كانت جزئية كانت ذات وضع ، ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديراً بها من حيث هو محلها ، و لا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة مستديراً ، وإن كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضى أن يصير محلها مستديراً ، وأما الحرارة فإنها لا تقتضى كون محلها حاراً إلا إذا كان الحال هي بعينها والمحلّ جسماً خالياً عن ضدها من شأنه أن ينفعل عنها ، ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها إذا حلت

الوجودات هي الحالة التي لنا في تصور المدومات والمنتعات ، و إذا كان حالنا في تصور المدومات هو ارتسام الصورة فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك . م
(١) قوله « ومنها حصول الاستدارة » تقرير السؤال على ما ذكره الإمام انه لو كان الإدراك حصول مهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستدارة أو الاستقامة أو الحرارة أو البرودة كان العاقل مستديراً مستقيماً حاراً بارداً وانه محال .

اجاب : بان الاستدارة ان كانت جزئية فمحلها الالة . غاية ما في الباب أن يكون تلك الالة مستديراً لكن لا يلزم أن يكن العاقل مستديراً ، و ان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديراً . وهذا الجواب ليس كما ينبغي : لان السؤال لوجه في الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون الالة مستقيمة مستديرة معا وانه محال . ووجه في الكلين يلزم أن يكون النفس مستديراً ومستقيماً اذ ليس معنى المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في النفس .

بل الجواب : ان المستدير ما فيه استدارة خارجية أى عين الاستدارة ، وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية أى عين الاستقامة . فلا يلزم أن يكون مستقيماً مستديراً .

ثم قال : واما الحرارة فانها لا تقتضى كون محلها حاراً فان الحال هنا صورة الحرارة لا عينها ، سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن انما تجمله حاراً لو كان قابلاً للحرارة وهو منوع ، ولوسلم انه قابل فانما يصير حاراً لو كان خالياً عن ضد الحرارة . و الجواب هو الاول فان الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها فصورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية في المهية الا ان الحار

جسما أوقوة جسمانية أن تجعلها حادثة فضلا عن أن تجعل المدرك الذي يكون ذلك المعمل آله حاراً . والإعتراضات التي أوردناها على كل واحد من الإدراكات الجزئية تجري مجرى هذه . والإشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه . وأما احتجاجاته ^(١) بعد تسليم احتياج الإدراك إلى حصول صورة في المدرك على أنّه أمر وراء ذلك الحصول .

فمنها قوله : لو كان إدراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدركا .

والجواب أنّ حصول الشيء للشيء يقع بالإشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض ، وحصول العرض للمعرض والجوهر ، والصورة للمادة أو الجسم وعكسهما ، والحاضر لما حضر عنده وعكسه إلى غير ذلك . ولما كان الحصول الإدراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للإدراك لم يتعرّض لبيان الأقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بأنّه حصول صورة ما للمدرك للشيء على الإطلاق ، ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب أن يكون الأسود مدرك السواد .

ليس ما فيه الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية .

و اما الجواب الثاني والثالث فمضيفان : لان الحرارة اذا حصلت فى النفس فكيف لا يكون قابلة لها ، وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيها . م

(١) قوله «و اما احتجاجاته» قال الامام : العجة التي ذكرها الشيخ لم ينتج الا أن المدرك حاصل فى الذهن ، واما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه . والحق عندنا : ان الادراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة و بين مهية الصورة الموجودة فى العقول ، او بينها و بين الامر المتقرر فى الخارج .

وانا اقول : لاشك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر . فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره عند العقل . ثم لما ثبت أن ذلك الشيء المميز موجود فى العقل ولا معنى للصورة الا الوجود فى العقل تبين من ذلك جزما أن الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل . و هذا امر جلى لا يحتاج الى زيادة نظر . ثم من دلالة على ما عنده أن ادراك السواد لو كانت عبارة

و منها قوله : وأيضا لوجب أننا إذا تصوّرنا موجوداً ليس بجسم ولا قائماً في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه أن نقطع بكونه عالماً به .

والجواب : أن اعتقاد حلول السواد فيه إن كان على سبيل حلوله في الأجسام فهو جهل و سخف وإن كان على سبيل حلوله في المجرّدات فهو معنى كونه عالماً به ، ولا تغاير بينهما إلاّ تغاير الألفاظ المترادفة .

و منها قوله : إنّنا بعد العلم بأنّ الله تعالى ليس بجسم ولا حالّ فيه نتشكك في أنّه هل يعلم ذاته ، و هل يعلم كونه فاعلاً لغيره أم لا . و يدلّ ذلك على أنّ كون الشيء عالماً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له .

والجواب : أنّ ذلك إنّما يقع إذا لم يتحقّق أنّ ذاته بأيّ وجه حصل لذاته ، وأنّ غيره بأيّ وجه حصل له . فإنّ معاني الحصول مختلفة . فإذا حقّقنا تجرّده و حقّقنا أنّ كون الشيء مجرّداً قائماً بالذات يقتضى علمه بذاته و بصفاته كما يجيء بيانه لم نتشكك في ذلك .

و منها قوله إذا كان تعقّل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون . فعلمنا بعلمنا بذاتنا إمّا أن يكون علمنا بذاتنا و حينئذ يكون أيضاً هو ذاتنا بعينه . و هلمّ حرّ أيّ التركيبات الغير المتناهية ، إمّا أن لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه أيضاً أن لا يكون علمنا

عن حصول مبية الشيء . لكان الجواد الوصوف بالسواد مدركاً له لان السواد حاصل له .
والجواب : بالفرق بين حصول المرض لموضوعه ، وبين حصول المدرك للمدرك . فان الاول حصول موجود أصيل لوجود أصيل ، والثاني حصول غير اصيل لاصيل . ومنها ان حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن حصول شيء مجرد لكننا إذا تصوّرنا موجوداً ليس بجسم ولا جسماني و اعتقدنا حلول السواد فيه وجب أن نقطع حينئذ بكون ذلك الوجود عالماً بذلك السواد وليس كذلك فاننا بعد العلم بأنه تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد نتشكك في أنه يعلم ذاته و يعلم كونه فاعلاً لغيره . فعلمنا أن كون الشيء عالماً بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له وهذه شبهة واحدة على ما حرره الامام ، والشارح جعلها شبهتين : الاولى ظاهرة .

وتقرير جوابها : أن حصول السواد للمجرد إن أريد به حصول عين السواد فهو محال . لانه على سبيل حواره في الاجسام ، وإن أريد به حصول صورة الجواد له فمن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم .

بذاتنا نفس ذاتنا . وهذا من اعتراضات المسعودي .

و الجواب عنه : أن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات و غير ذاتنا بنوع من الإعتبار . والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع مادام المعتبر يعتبره .

وأما قوله : حصول الشئ ، للشئ ، يقتضى تغاير الشئين كما إضافة الشئ إلى الشئ ، وإيجاد الشئ من الشئ ، وذلك يقتضى امتناع كون الشئ ، علماً بنفسه . فالجواب : أن تغاير الإعتبار كاف في الحصول والإضافة . فإن المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر ، وليس بكاف في الإيجاد ، لأنه يقتضى تقدّم الموجد على الموجد بالذات .

ومنها قوله : الصورة تحصل في الخيال أو في الجايدية ، والإدراك يكون في الحس المشترك أو في ملتقى العصبين . فلو كان نفس الحصول إدراكاً لكانا معاً . والجواب : مأمراً . وهو أن الإدراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط ؛ بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة . وهيهنا الإدراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبين ؛ بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضوعين المذكورين أو غيرهما .

وأما الشبهة الثانية فتوجيهها إنا نعمان أن الله تعالى مجرد ، و نعلم أن الموجد حاصل لذاته ، و نعلم أن فاعلية الغير حاصلة له . فلو كان العلم حصول شئ لمجرد لم تتشكك في أن الله عالم بذاته . و بفاعليته .

وتقرير الجواب : أن حصول الشئ ، للشئ ، يكون تارة على وجه الحضور ، وتارة لاعلى ذلك الوجه . والوجه الاول هو العلم فمن حصول ذاته لذاته وحصول فاعليته له على سبيل الحضور تطع بكونه عالماً بذاته و بفاعليته ، وإنما التشكيك لعدم تحقق ذلك الوجه . و إنما جعلنا شبهتين لان الاولى على الإدراك الانطباعي ، والثانية على الإدراك الحضورى ، وتنبهنا على تحطئة الامام فى وصف الموجد بالسواد . ولهذا شنع عليه بأنه جهل وسخف .

ومنها : أن تعلقنا لذاتنا إما أن يكون نفس ذاتنا أو أمراً زبداً عليها و الاول باطل بوجهين . أحدهما : أن تعلقنا لذاتنا إما أن يكون نفس ذاتنا فعلقنا بعلمانا بذاتنا إما أن يكون نفس علمنا بذاتنا أولاً يكون فإن كان واجب أن يكون علمنا بعلمانا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا بعلمانا بذاتنا غير علمنا بذاتنا وعلمانا بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمانا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون

ومنها قوله : إننا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج ، والقول بأنه مثاله وشبحة يقتضى الشك في الأوليات .

والجواب : أن المبصر هو زيد . لاشك ولا نزاع فيه . أمّا الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك ، وعدم التمييز بين المدرك والإدراك هو منشأ هذا الإعتراض . ويجرى مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين أيضاً عليه : وهو أن الإدراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج ، والشعور بالمطابقة إنما يكون بعد الشعور بما في الخارج .

وجوابه : أن المطابقة غير المشعور بها ، وإنما اشترط فيه الأول دون الثاني . فهذه جعل من الإعتراضات على ما ذكره الشيخ وأجوبتها ، قد اقتصرنا عليها إشاراً للإختصار ، فإن فيها وفيما سيأتى من بعد لكفاية لمن أخذت الفطانة بيده . كما قال الشيخ في صدر الكتاب .

✽ (تنبيه) ✽

✽ (الشيء قديكون محسوساً عندما يشاهد ، ثم يكون متخيلاً عند غيبته يتمثل صورته في الباطن كزيد الذى أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيلته ، وقد يكون معقولا

علمنا بعلمنا بذاتنا أيضاً حاصلًا بالفعل و هكذا في سائر التركيبات فيلزم أن يكون الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل و هو مكارة وسفه ، وإن لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لانه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والقدر خلافه .

والجواب : أن علمنا بذاتنا حشيتين : بالذات . وبهذا الاعتبار نفس ذاتنا ، وبنوع من الاعتبار . وهذه العيشة منافية له . وتحققه أن علمنا بذاتنا لا معنى له إلا أن ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس هيئنا إلا أمراً واحداً بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تفاوت بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار أنه حاضر متفاير له باعتبار أنه حاضر له ، و هو باعتبار أنه حاضر ملووم و باعتبار أنه حاضر له عالم فالتمدليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية ينقطع باعتبار الإقطاع فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل .

والوجه الثاني : أن العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء . لان حصول الشيء للشيء يقتضى تفاوت الشئين كما فى الاضافة والايجاد ،
والجواب : أن التفاير بحسب الاعتبار كاف فى العلم .
فان قلت : فليكيف التفاير بحسب الاعتبار فى الاضافة والايجاد .

عند ما يتصوّر من زيد مثلاً معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره وهو عند ما يكون محسوساً يكون قد غشيتته غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين ، ووضع ، وكيف ، ومقدار بعينه . ولو توهم بدله غير ذلك لم تؤثر في حقيقة ماهية إنسانية ، والحسّ يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرد عنها ، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته . ولذلك لا يتمثل في الحسّ الأظهر (الظاهر) صورته إذ زال ، وأمّا الخيال الباطن فتخيّل لمع تلك العوارض لا يقدر على تجريد المطاق عنها ؛ لكنّه يجرد عنه تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحسّ فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها ، وأمّا العقل فيقدر على تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتاً إياها [حتى] كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً (١)

لما فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبّه على أنواعه ومراتبها . وأنواع الإدراك أربعة . (١) إحساس ، وتخيّل ، وتوهم ، وتعقل .

فالإحساس : إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة : من الأين ، والمتى ، والوضع ، والكيف ، والكَم ، وغير ذلك .

واجاب : بانه كاف في الإضافة أيضا ، وأما في الإيجاد فلا . لان الوجود يجب أن يكون مقدما بالذات على الموجد وذلك يستلزم التقاير بالذات .

ومنها : أن الصورة تحصل في الخيال فلا يحصل إدراكها إلا إذا طالعها الحس المشترك ، وكذا الصورة تنطبع في العليدية والابصار لا يحصل إلا في ملتقى العصبين وال لكننا أبصرنا الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحد من الجليديتين صورة أخرى . فلا يكون الإدراك نفس حصول الصورة وإلا لكان الإدراك من حيث الصورة بل الإدراك حالة نسبية إضافية فانا إذا أبصرنا شيئا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله « الصورة يحصل في الخيال أو في العليدية » لف . وقوله « الإدراك يكون في الحس المشترك أو في ملتقى العصبين » نشر . فذلك وجهان من الاعتراض كما ذكره الامام . م

(١) قوله « وأنواع الإدراك أربعة » : اماجزية مادية ، أو غير مادية ، أما الجزيمات المادية فاما محسوسة ، أو غير محسوسة . والمحسوسات إما أن يتوقف إدراكها على حضورها وهو الإحساس أولا يتوقف وهو التخيل . وإدراك غير المحسوسات وهو التوهم وأما غير الجزيمات المادية :

وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ، ولا يشاركه فيها غيره .

والتخييل : إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ؛ ولكن في حالتها حضوره وغيبته .

والتوهم : إدراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره .

والتعقل إدراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء ، آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة لهذا النوع من الإدراك .

فهذه إدراكات مترتبة في التجريد: الأول مشروط بثلاثة أشياء : حضور المادة ، واكتناف الهيئات ، وكون المدرك جزئياً . والثاني مجرد عن الشرط الأول . والثالث مجرد عن الأولين . والرابع عن الجميع . إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لأنه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال ، وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئياً . ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب ، واعتبره في سائر كتبه بالوجه الأول .

وكل طبيعة كالأنسانية إذا أخذت من حيث هي هي صالحة لأن تقع على كثيرين

فأما أن لا يكون جزئية بل كلية ، أو تكون جزئية غير مادية . وأيا ما كان فادراكها التعقل ، إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد كانت ثلاثة لأنه يحس ، ثم يتخيل ، ثم يتعقل وسقط اعتبار التوهم لأن الوهم غير المحسوس و التمثيل بالابصار لأنه أظهر ، ولأن الحس اعم من حس البصر أو السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس . فإنا لما لسنا شيئاً حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموسة مع حضور المادة واكتنافها بالفواشي القريبة ، وكذا في الحواس الأخرى ، والبراد بالفواشي القريبة الموارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي ، و أما لوازم المهية فلا تكون قريبة عنها وإلا يمكن أن يزال ، والغريبة يمكن اذاتها عن المهية و ثبت للمهية عند العقل ، و الغربية مختصة بحال الاحساس أو التخييل . وجعل الإمام قوله «لوازلت عنه لم يؤثر في كنهه» تفسير الفواشي القريبة . وعلى هذا يدخل فيها لوازم المهية لان ذوالها لم يؤثر في ذوال المهية بل الامر بالمعكس ، فربما يمتنع إمكان زوال جميع الفواشي القريبة و اختصاصها بحالة الاحساس والتخييل بل المختصة بها الغربية المشخصة لكن الانسب بلفظة الغربية ما ذكره الشارح . م

ولأن لا تقع إلا على واحد . وإنما تختلف في ذلك بانضمام معاني غيرها إليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها . فالمعنى الذي ينضاف إليها ويجعلها جزئياً شخصياً هو المادة أولاً . لأن زيدا لا يباين عمراً بالإنسانية ولا بما تقتضيه الإنسانية نفسها ، وإنما يباينه بشخصه المادي ، ثم بما تستلزمه المادة من الأحوال المذكورة كالأين والكيف وغيرهما ثانياً . فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة . والخيالية منتزعة نزعا أكثر لكنه غير تام . والعقلية منتزعة نزعا تاما . وعبارة الكتاب ظاهرة . وإنما تمثل بالإبصار لأنه أظهر أنواع الإحساس .

والفاضل الشارح فسّر الغواشي الغربية عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ، ولو ازم الوجود الماهية . ولو ازم الماهية كالزوجة للإنسان لا تكون غريبة عن الماهية ، وأيضا لا يكون بحيث يمكن أن تزال ، وأيضا لا يكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشيء محسوساً فقط ؛ بل وعند ما يكون معقولا أيضا .

وقد أورد في هذا الموضوع سؤالا^(١) وهو أن الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع . تكون جزئية ، ويكون تشخصها ، وعرضيتها ، وحلولها في تلك النفس ، ومقارنتها بصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها .

(١) قوله « وقد أورد في هذا الموضوع سؤالا » وهو أنهم ذكروا أن العقل يقدر على أن ينتزع من الأشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض النربية . وهذا الحكم يشتمل على امرين : أحدهما أن الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض النربية . والاخر أنها كلية مشتركة بين كثيرين . وهما باطلان ؛

أما الأولى : فلأن الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون شخصيتها ومرضايتها وحلولها في النفس ومقارنتها لصفات عوارض غريبة عن مهية تلك الصورة . فلا تكون مجردة عن ساير العوارض النربية .

وأما الثاني : فلأن الصورة الوجودية في نفس زيد لا يكون جزءاً من الأفراد التي وجدت قبل زيد ، والتي توجد بعد زيد . لأن وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءاً من تلك الأفراد لزم وجود الكل بدون الجزء . وإنه محال . وإذا لم يكن جزءاً منها لم يكن مشتركة بينها فلا تكون كلية .

وهذا يناقض قولهم : العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة .
وأيا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلاً لا يمكن أن يكون جزءاً من ماهية الأشخاص
الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده . فإذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك
فيها .

وأجاب بأن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجردة
عن اللواحق . فالعلم المتعلق بها من حيث هو . علم كلي مجرد . لأن معلومه كذلك ،
لأن العلم في ذاته كذلك قال : ولهذا السبب سماه المتقدمون كلياً . تعويلاً على
فهم المتملمين ، والمتأخرون إذ لم يقفوا على أغراضهم ظنوا أن في العقل صورة دلالية
مجردة . وليس الأمر على ما ظنوه . بل التحقيق على ما ذكرناه .

وأقول : الإنسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالإنسانية المتناولة
لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ، ولا هي فيهما
معا ، لأن الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منها . فهي إنما
تكون في العقل فقط ، وهي الإنسانية الكلية . فهي من حيث كونها صورة واحدة في
عقل زيد مثلاً جزئية ، ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ؛ ومعنى تعلقها

وأجاب : بان الكلي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية . فان المشترك هو الموجود
في الخارج الذي هو جزء للأفراد وهو أيضا في نفسه مجرد عن العوارض فالصورة العقلية وإن
كانت جزئية إلا أنها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال أنها كلية مجردة بالعرض والمجاز .
والحاصل أن الكلي المجرد هو ماله الصورة ، وإنما سميت الصورة كلية لأنها صورة الكلي لا
لأبها في نفسها كلية ، قال الشارح : القول بان الكلي موجود في الخارج باطل . إذ لا شك أن زيدا
في الخارج إنسان وأن عمرو إنسان آخر فالإنسان المشترك بينهما إما أن يكون موجودا في كل
منهما فيلزم وجود شيء واحد بالذات في أمور متعددة . وإما أن يكون
موجودا فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الإنسان بل جزء منه و بعضا منه . هذا خلف .
وإذا ثبت أن الإنسانية ليست شيئا واحدا بالذات في الخارج فالإنسانية الواحدة لا توجد إلا في
العقل ، لكن لها اعتباران : اعتبار بحسب الذات ، وبهذا الاعتبار صورة شخصيته في نفس شخصيته
واعتبار بحسب مطابقتها للأشخاص . وبهذا الاعتبار كلية . ومعنى مطابقتها أنها لو تحققت في الخارج
لكانت عين أحد الأشخاص ، وأحد الأشخاص أو تجرد عن الشخصيات وحصل في العقل كان نفس
تلك الصورة .

أنَّ الإِنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة ولأنَّ لا تكون لو كانت في أيِّ مادَّة من موادِّ الأشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه ، أو أيِّ واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها . فهذا معنى اشتراكها ، وأمَّا معنى تجريدها فتكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الإشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجيّة ؛ وإن كانت باعتبار آخر مكفوفة باللواحق الذهنيّة المشخّصة . فإنَّها بأحد الإعتبارين ممَّا ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر ، وبالإعتبار الآخر ممَّا ينظر فيه وتدرك نفسه فإذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها هيئتها هي الطبيعة الإِنسانية التي ليست في الحقيقة كليّة ولا جزئيّة ، وأمَّا التي سمّاه المتقدّمون كليّة وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرّض له البتة . والعجب منه أنّه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو أنَّ الكليّات لا توجد في الخارج .

قوله

﴿ وأمّا ما هو في ذاته برى ، عن الشوائب المادية ، ^(١) واللواحق الغريبة التي

وعلى هذا سقط السؤال .

أما الأول: فلان المراد بتجرد الصورة العقلية ليس أنها مجردة عن مطلق العوارض ؛ بل عن العوارض العارضية . واكتنافها بالعوارض الذهنية لا ينافي ذلك .

وأما الثاني : فلان الصورة العقلية ليست جزءاً للأشخاص في الخارج . ولا يلزم أنها ليست مشتركة لان اشتراكها ليس معناها أنها جزء لافرادها في الخارج بل معناها مطابقتها للأفراد وهي متحققة . والصورة العقلية بهذا الإعتبار أعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كليّة وتبعهم المحققون من المتأخرين . م

(١) قوله « واما ما هو في ذاته برى . عن الشوائب المادية » قد مر في الدرس السابق أن الشيء إما مادي ، أو غير مادي .

فان كان مادياً كالحجم والشكل واللون يحس ، ثم يتخيل ، ثم يتقبل حتى يتجرد أولاً بتجرد ما ، ثم يتجرد تجرداً وسطياً ، ثم يتجرد بالكليّة . فان الصورة التي يحس بها يحضر عند المدرك مع المادة ، وإذا تخيلت تجردت تجرداً أشد . لان المادة لو غابت أو بطلت لم تبطل الصورة الخيالية إلا انها لا تتجرد عن اللواحق الغريبة فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين وكيف معين ووضع معين ، وإذا تعطلت مجردة عن المواد وشوائبها . وأمّا الوهم فهو يدرك

لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لأن يعقله مامن شأنه أن يعقله ؛ بل لعلّه من جانب مامن شأنه أن يعقله) †

أقول : الشيء الذي لا يتعلّق بالمادة أصلاً ، ولا باللواحق الغربية فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقاً غريباً لأنّه مجرد عمّا يغير ذاته بل إنّما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته . وهذا نصريح بأنّ لوازم الماهية ليست من الغواشى الغربية فذلك الشيء لا يمكن أن يتكثر إلا بالماهية وهو معقول بذاته لأنّه لا يحتاج إلى تجريد فإن لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته . لأنّه في نفسه معقول غير محتاج إلى عمل يعمل به ليصير معقولاً بل العاقلة تحتاج إلى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلاً لتصير عاقلة له فالضمير في قوله « بل لعلّه » يعود إلى العمل ، ويحتمل أن يعود إلى المعقول ، لأنّ ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضاً عاقلاً بذاته ، كما سيحجى بيانه ، وهو معنى قوله « بل لعلّه في جانب مامن شأنه أن يعقله » .

بمشاركة من الخيال معان جزئية مأخوذة من الصور وهي ليست في سلسلة المدرجات المرتبة في التجريد .

وأما غير المادى فهو معقول بذاته لا يحتاج إلى تجريد . فقوله « الشيء الذي لا يتعلّق بالمادة أصلاً ولا باللواحق الغربية فليس يمكن أن يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقاً غريباً » قضية مشتتة على تكرار أو استمداد . لأنّ قوله « ولا باللواحق الغربية » إن أراد به عدم إمكان لحوق اللواحق الغربية مكانه قال : مالا يمكن أن يلحقه اللواحق الغربية لا يمكن أن يلحقها . وهو تكرار ، وإن أريد عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك إذ يكفي أن يقال المجرد عن المادة لا يمكن أن يلحقه لواحق غريب ، ضرورة أن لحوقها لا يكون إلا بسبب المادة ، وإنما يلحقه لوازم الماهية . وقوله وهذا نصريح بأنّ لوازم الماهية ليست من اللواحق الغربية « إنّما يتم لو كان قوله « التي لا تلزم ماهيته عن ماهية » صفة لثانف اللواحق الغربية . وهذا غير لازم لجواز أن يكون صفة محصية . وقوله فذلك الشيء لا يمكن أن يتكثر » تفريح على عدم لحوق الغربية بامرئ : أحدهما أن المجرد لا يتكثر إلا بالماهية . فإن تكثره بحسب الأفراد يستلزم أن تلحقها في أفرادها غواشى غريبة وعوارض مشغصة ، والاخر أنه معقول بذاته لانه لا يحتاج إلى تجريد . وانت تعلم أن الفرع الاول لا حاجة إليه في بيان المطلوب الذي هو بصدده فهو إدخال أجنبي في البيان . ثم كأن سائلاً يقول : فما بالنال لا يدرك جميع العقول والنفس مع برائتها من المادة وكونها معقولة بذاتها .

فأجاب عنه : بقوله « لعلّه من جانب مامن شأنه أن يعقله » فان اشتقنا بالملائق الجسمانية

وكان الشيخ قسم الموجودات إلى مامن شأنه أن يكون عاقلا وإلى ما ليس من شأنه ذلك ، وقسمها أيضاً إلى مامن شأنه أن يكون معقولا بذاته وإلى ما ليس من شأنه ذلك فأشار إلى أن مامن شأنه أن يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الأولى من القسم الذي ليس من شأنه أن يكون عاقلا ؛ بل هو من القسم الآخر أعني مامن شأنه أن يكون عاقلا وإنما لم يحكم بذلك جزماً . لأنه مما لم يبينه بعد . وسيأتي بيانه .

وأورد الفاضل الشارح شكاً بعد أن ذكر أن المراد من المادة ههنا هو المحلّ سواء كان محسوساً كخشب السرير أو معقولا كالهيولى ، و سواء كان متقوماً بالحالّ كالهيولى ، أو مقوماً له كالموضوع . وذلك الشك أن المحلّ ماهية معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فإن من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما ، فأذن ليست هي بمادة عن التعقل .

ينمنا عن إدراكها .

ويظهر من هذا أن الجردات يعقل ذاتها ويعقل غيرها من الجردات . لان ذواتها معقولة بذاتها و ليس لها عايق و مانع ، و كل مجرد عقل و عاقل و معقول لذاته ، و اما النفوس السماوية فهي ايضا تعقل ذواتها إلا عايق لها عن ذواتها ، و أما غيرها من الجردات فلم يتعلق الجسماني ينمنا عن إدراكها . والضبير في قوله « بل لعله » يعود إلى العمل وهو لظاهر ، و أما اعادته إلى ماهو يرى من الشواذب وهو المعقول فيوجب أن يكون قوله « بل من جانب ما » مستدركا . إذ يكفي أن يقال : و أما البريء من المادة فهو معقول بذاته ولعله من شأنه أن يعقله أى يعقل ذاته .

ثم ههنا بحثان : الاول انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام فلا يخاو إيمان أن نتعقل مادته أولا فان لم نتعقل مادة فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل جزئه ، و ان تعقلنا مادته فالمادة لا تمنع من تعقل المادى .

وجوابه : أن الوجود ثلاثة اقسام : أحدها العوارض للمادة من الصور و الاعراض ، و ثانيها المتعلق بالمادة لا يتعلق العروض كالجسم و كالفوس المتعلقة بالمادة ، و ثالثها المتقطع الوجود عن المادة كالعقول . و القسم الاول يحتاج فى تعقله إلى التجريد عن المادة ، و القسم الثانى لا يحتاج إلى الانتزاع عن المادة لكنه كونه ملحوقا بالذواذب المادية إنما يتعقل مد تجريده عنها ، و أما القسم الثالث فلا حاجة فى تعقله الى عمل أصلا .

وأجاب بأنّ التعقل إن كان حصول ماهية المعقول للمعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير . لأنّ كلّ ما ليس في محلّ فلكونه قائما بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته . فهو معقول لذاته عاقل لذاته ، وكلّ ما يقوم بمحلّ لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره . فلا يكون هو عاقلا لذاته ، وبصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الإنتزاع .

أقول : هذا الجواب ليس كما ينبغي ، فإنّ الجسم ليس في محلّ وليس عاقلا لذاته ، والصورة المعقولة حالة في محلّ و ليست محتاجة إلى عمل يعمل بها لتصير معقولة . والحق أنّ المادة هي هنا هي الهيولى لا غير . فإنّها هي المتقتضية لكون كلّ ما يحلّ فيها من الصور والأعراض المحسوسة وغير المحسوسة أشخاصاً ذرات أو أوضاع ، وهي وجميع ما يحلّ فيها يمكن أن تؤخذ من حيث هي كذلك . وحينئذ لا يكون شيء منها معقولا ، ويمكن أن تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة . وحينئذ يكون جميعها معقولة . وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا . وأمّا كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرّده أيضا في ذاته لا بسبب عمل عامل . كما سيأتي بيانه .

البحث الثاني : ان المعاني التي يدركها الوهم مثل الحسن والقبح والصدقة والعداوة ليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا بوجوب الجزئية .

والجواب : أن تعلق الجزئيات وإن لم بوجوب الجزئية الا انه لا يتأفها . و الوهم لا يأخذ المعاني الا بالخصوصة بمادة بعين لوقدر عدم صورة الذب لم يتصور ادراك عداوته بشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هيولى أو موضوعا . ثم سأل بأن المحلّ والحال يمكن تعلقهما معاكن حكم بثبوت الشكل للخشب فقد تصورهما فلا يكون المادة مانعة عن تعلق الحال . وأجاب : بأنه متى ثبت أن معنى التعقل حصول مهية المعقول في العاقل كانت المادة مانعة عن المعقولة لا غير ذلك . وذلك لان مالا يقوم بمحلّ كان قائماً بذاته فيكون حقيقته حاصلا لذاته فهو معقول لذاته لان ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول بذاته لا يحتاج في كونه معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد أن يعمل به عملا بل لا يصير معقولا بالفعل . ونحن نقول : هاتان القضيتان غير بينيتين فمن أين يستلزم عقل الشيء ذاته عدم احتياج عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله بذاته الاحتياج . و على تقدير تسليم المقدمات لم يندفع النقض بتعلق الحال والمحلّ معا . وذلك ظاهر ، ونقض الشارح قوله « كل قائم بذاته فهو عاقل لذاته » بالجسم

﴿إشارة﴾

﴿لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك أمر القوى المدركة من اطن أدنى شرح ، وأن نقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولاً . فاسمع﴾
أقول : لما فرغ من بيان أنواع الإدراكات شرع في إثبات القوى المدركة وأحوالها . وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم إلى ظاهرة وباطنة .

أمّا الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة إلى الإثبات ، ولما كان بيان كيفية الإحساس بها يحتاج إلى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب لم يتعرّض له .

وأما الباطنة فلمنا سببها لما مضى ولبناء ماسياتي من أحوال النفس اللاطقة لئليها كانت ممّا يحتاج إلى تحقيقه . فجعل هذا الفصل مشتتلا على بيان إثباتها ، وتغايها ، والإشارة إلى مواضعها . وهذه القوى تنقسم إلى مدركة ^(١) وإلى معينة على الإدراك ، والمدركة مدركة إمّا لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صوراً ،

فان شرط عقل الذات أمران : القيام بالذات ، والتجرد . وكذا نقض قوله «كل حال يحتاج في كونه معقولا إلى عمل» بالضرورة العقلية . ويرد عليه أيضا نقض بصفات المجردات . فانها معقولة من غير عمل ، وكلام الامام مبنى على أن اللام في قوله «فهو معقول لذاته» صلة العقل وأما الشارح فجعلها على لام التعليل . ولذا فسره بقوله «وهو معقول بذاته» وكأنه هو الظاهر إذ معناه ان المجرد من المادة وعلايقها اذا نظرنا الى ذاته فمن شأنه أن يصير معقولا للثير و لا يحتاج الى عمل ، ثم قال الشارح : الحق أن المراد بالمادة هيئنا الهيولى لامطلق المحل لوجود الصورة العقلية وصفات المجردات ، ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة من شأنها أن تصير الاشياء الحالة فيها أشخاصا فهي من حيث أنها مشخس ، والامور الحالة فيها من حيث أنها أشخاص لانكون معقولة . ضرورة كونها ذوات أوضاع قابلة للإشارة الحسية وامتناع قبول

الصورة العقلية ايها . و اذا تجردت عن الشخصيات صارت معقولة لانتفاء الوضع . م

(١) قوله «وهذه القوى تنقسم الى مدركة» القوة الباطنة امامدركة أو معينة على الإدراك . والمدركة امامدركة للصور أو مدركة للمعاني ، والمعينة على الإدراك حافظة ومتصرفة ، والحافظة اما حافظة للصور أو حافظة للمعاني ، وهذا لا دلالة فيه على الحصر ، ولا شك في احتمال وجود غيرها لكما نجد من أنفسنا الاخسة بعدد الحواس الظاهرة ، والفرض من التقسيم ضبط ما . واعلم أن هذه الاممال أعني ادراك الصور والمعاني ، وحفظها ، والتصرف فيهما لا شك في

وإما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني . والطعينة تعين إما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدركة من المعادة إلى إدراكها ، وإما بالتصرف فيها . والطعينة بالحفظ معينة إما لمدركة الصور ، وإما لمدركة المعاني . فهذه خمس قوى :

الأولى مدركة الصور . وتسمى حساً مشتركاً لأنها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالنادية إليها .

والثانية معينتها بالحفظ . وتسمى خيالاً ومصورة .

والثالثة المتصرفة في المدركات . وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين .

والرابعة مدركة المعاني . وتسمى وهما ومتوهمة .

والخامسة معينتها بالحفظ . وتسمى حافظة وذكرة . وإنما سمى الجميع مدركة وإن كانت المدركة منها اثنتين فقط لأن الإدراكات الباطنة لا تتم إلا بجمعها . وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فإن الترتيب التعليمي أن يرتقى بالمعلمين عما هو أظهر عند الحس إلى ما هو أقرب إلى العقل .

قوله

﴿ ليس قد تبصر القطر النازل خطاً مستقيماً ، والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً . [هذا] كله على سبيل المشاهدة لأعلى سبيل تخيل أو تذكر . وأنت تعلم أن البصر إنما ترسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط . فقد بقي إذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أولاً واتصل بها هيئة الإبصار الحاضر . فبذلك قوة قبل البصر إليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها ، وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها . وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم ، وأن لصاحب هذا اللون

وجودها . ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني . لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل فعل من تلك الأفعال من قوة جسمانية تكون مبدأ له . وهذا ضروري لسبيل إلى إنكاره ؛ لكن يحتمل أن يكون قوة واحدة مبدأ لتلك الأفعال بجهات مختلفة . والغرض في هذا الفصل بيان تعدد

هذا الطعم . فإن القاضى بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضى عليهما جميعاً .
فهذه قوى (١)

أقول : هذا بيان إثبات الحس المشترك والخيال . وقد استدلل على وجود كل واحد منهما مفرداً ، وعلى وجودهما معاً بالشركة . أما الإستدلال على الحس المشترك مفرداً فهو قوله « أليس قد تبصر القطر النازل » إلى قوله : « إليها يؤدى البصر كالمشاهدة » والحاصل أن الموجود فى الخارج كنقطة ،^(١) والمرمى كخط . والنقطة المتحركة ترسم فى البصر عند وصولها إلى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما ، وتزول عنه بزوال المقابلة . والمقابلة إنما تحصل فى آن يحيط به زمانان لا حصول لهما فىهما لكون الحركة غير قارة ، فلولا شئ ، آخر غير البصر ترسم فيه تلك النقطة وتبقى قائماً على وجه تتصل الارتسامات المتتالية فى البصر [وفيه] بعضها ببعض ، لم يكن اتصال . فلم رخط . فإذن هيئنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصرى مشاهدأً وأما قوله « وعندها تجتمع المحسوسات فيذكرها » فإشارة إلى خاصية أخرى لهذه القوة . وهى التى لأجلها لقببت بالمشترك . وإنما ذكرها هيئنا لتعريف القوة بها . وسيورد الحجّة على إثباتها .

(١) قوله : « والحاصل أن الموجود فى الخارج كنقطة » روية نقطة كالخط لاشك أنها لاتصال ارتسامها فى الحس ، واتصال الارتسامات ليس فى البصر ، لان كل ارتسام للنقطة بحسب مقابلتها فى حد من حدود المساحة ؛ حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام . فلا اتصال للارتسام فى البصر فلا بد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرسم فيها صورة النقطة فى حد من الحدود ويبقى فيها الى أن يتصل بها صورتها فى حد آخر وهى الحس المشترك الذى اذا انطبع فيه المحسوسات كانت مشاهدة . وبهذا القدر من الكلام يتم الدلالة . ولذلك اقتصر الشيخ عليه .
وأما قوله « والمقابلة انما تحصل فى آن » فهو كذلك لانه لو بقيت المقابلة فى حد من المسافة زماناً لا تقطعت الحركة . و الكلام فى استمرارها ، و أيضاً لو كانت المقابلة فى زمان لم يكن المحسوس فى ذلك الزمان الا نقطة . فلا يكون المشاهد خطاً ممتداً . لكن لا دخل لهذه المقدمة فى الاستدلال ؛ بل يكفى أن يقال : تلك النقطة فى حد من الحدود محسوسة مشاهدة لكن ابصارها فى أى حد فرض ليس الا بحسب اتصال مقابلتها للبصر حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال الارتسامات فى البصر فهذه الدلالة لا تحتاج الا الى تحقق المقابلة فى حد وزه الهما عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة . وأما أن المقابلة آنية أو زمانية فلا حاجة اليه قطعاً .

واعترض الفاضل الشارح على هذا الإستدلال بأن قال : لم لا يجوز أن يكون اتصال الإرتسامات ^(١) في الهواء بأن يكون كلّ تشكّل تحدث في جزء من الهواء بوصول النقطة إليه فإنّه يحدث قبل زوال الشكل السابق فتتصل التشكّلات ويرى خطأً .

قال : وهذا أولى ممّا قالوه . لأنّ القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة .

ثم قال : ولم لا يجوز أن يكون ذلك في البصر ، والعلم بأن البصر لا ترسم فيه إلّا صورة المقابل ليس برهانيّ ، والتجربة لا تنفيده .

والحواب عن الأوّل : أنّ بقاء التشكّل السابق عند حصول التشكّل بعده يقتضي الخلاء . فإنّ التشكّل إنّما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقائه النهايات بها لها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي إحاطة النهايات بالخلاء .

(١) قوله «لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات» توجيهه أن يقال : لا نسلم أن الارتسامات إذا لم يكن في البصر يكون في قوة أخرى للنفس. ولم لا يجوز أن يكون في الهواء فإن النقطة إذا حصلت في جزء من الهواء تشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فلصفرها وانتقالها عن ذلك المكان انتقالا سرعيا يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فبحسب اتصال الارتسامات في الهواء يتصل التشكّلات في الأجزاء الهوائية المجاورة . فيرى خطأ .

وأنت خبير بان اتصال التشكّلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة الخط ، بل لابد مع ذلك من القول بتلون الهواء بلون النقطة و اتصال التلونات كاتصال التشكّلات . وكان الإمام قائل بذلك . يلوح لمن يطالع شرحه .

ثم قال لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على القابلة ممنوع .

فان قلت : ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال : لا نسلم أن اتصال الارتسامات ليس في البصر ، ولئن سلمناه . لكن لا نسلم أنه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة أخرى فلم أخره عنه .

قلت : العنمان مترتبان على ما وجهه الإمام فانه قال : انا نرى القطرة النازلة خطأ مستقيماً والنقطة الجوّالة خطأ مستديراً فهذا الخط المشاهد ليس بوجوده في الخارج فلا بد أن يكون وجوده في قوة مدركة جسمانية فاما أن يكون في قوة البصر ، أو في قوة أخرى . وعلى هذا ترتب المنع ، فيقال : لا نسلم أن الخط ليس بوجوده في الخارج بل لا اتصال تشكّلات القطرة في الخارج يرى خطأ

وعن الثاني : بأن القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوّة للإنسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته . لأنّه مع كونه مشتملاً على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله .

وأما قول الشيخ « وعندك قوّة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها » فإشارة إلى الخيال ، واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة ^(١) وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح : واستدلوا على مغايرة الخيال للحسّ المشترك من وجهين : أحدهما أنّ المدرك قابل ، والقابل يغيّر الحافظ لحجّة : هي أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . ولمثال : هو أنّ الماء يقبل الأشكال ولا يحفظها . والحجّة ضعيفة . ومع ذلك فإنّ الخيال الذي هو الحافظ يجب أن يقبل الصور حتّى يمكن أن يحفظها ،

سلمناه لكن لم لا يجوز أن يوجد الخط في البصر لا اتصال الارتماس فيه . و لما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع . فقد أخل بالواجب .
واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره أولا : بان الشكل لو بقي عند زوال النقطة لزم الغلا . لعدم النقطة في ذلك الوضع ، وعدم هوا . آخر .

وعن الثاني وهو قوله : وهذا الاحتمال أولى مما ذكره لانه قول بمشاهدة ما ليس بوجود في الخارج فان القول بادراك البصر خطأ في الخارج لا اتصال التشكلات قول بمشاهدة ما ليس بوجود في الخارج مع القول بادراك البصر ما لا يقابله . بخلاف القول بوجود قوّة تدرك الشيء الغائب عن البصر كالمشاهد . فانه ليس قولاً بادراك البصر . وفي هذا إشارة إلى الجواب عن المنع الثاني وهو أن إدراك البصر ما لا يقابل ولا في حكم ما يقابله مستحيل ، والمانع مكابر .

واعلم أن النائم يشاهد في منامه اموراً كثيرة ، وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صوراً لأربها الحاضرون في مجلسهم ؛ بل ربما لا يوجد في الاعيان أمثالها . والإنسان يتغيّل في عامة أوقاته أموراً قد شاهدها أولم يشاهدها لاعلى سبيل المشاهدة . و ليس ذلك إلا لان ادراك هذه القوى المشتركة قد يقوى فيكون مشاهدة ، ويضعف فيكون تخيلاً . م

(١) قوله : « واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة » يعني اذا رجعت الى نفسك علمت أن المحسوسات إذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس متأدية الى العس المشترك . وهو المشاهدة ، ثم اذا غابت زالت المشاهدة ؛ لكن يمكنك أن تطالع تلك الصورة . وهو التخيل . فلولا بقاءها مخزونة

وأيضاً إنها معارضة بالحس المشترك المدرك لأشياء مختلفة ، وبالنفس التي تفعل أفعالاً مختلفة .

وأقول : اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما . فإنهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه . كالأرض ، وأما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين . والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء . لأن الواحد قد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأول شيئاً واحداً ثم يتكثر بقصد ثان ، أو كانت وجوه الصدورات مختلفة . فالصادر عن الحس المشترك هو استنباط الصور المادية عند غيبة المادة ، ثم يصير مستتبها للالوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لا تقسم تلك الصور إليها . وذلك كالإبصار الذي فعله إدراك اللون ،

مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخليها وهي الخيال ، و أما توقف اتنام هذه الدلالة على تباير القوتين استدوا عليه وجهين :

أحدهما أن الحس المشترك قابل للصور ، والقابل غير العائظ : بحجة ، ومثال :

أما الحججة : فلان مبدء القبول لو كان مبدء الحفظ كان المبدء الواحد مصدراً لاثنين ، والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

وأما المثال فهو أن الماء له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها ، وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب أن يكون القابل غير العائظ لم يكن الخيال حائظاً ضرورة أن حائظ الشيء قابل له ثم إن الحججة ضعيفة لما سبأني من ابطال أن الواحد لا مصدر منه إلا الواحد ، وأيضاً ينتقض بالحس المشترك . فانه يدرك أنواع المحسوسات ، وبالنفس . فانها يقبل الصور العقلية ويتصرف في البدن ، هذا ما ذكره الامام . والشارح غير هذه الاسئلة عن ترتيبها الواجب حتى قدم ضعف الحججة على نقض الدليل وأخر نقضها ، وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته .

أجاب عن نقض الدليل : بان اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على أن مبدءهما واحد . لجواز أن يكون قبوله بحسب المادة ، والحفظ بحسب الصورة كما في الارض فانها تحفظ الشكل بصورتها ، وكيفية اليبوسة تقبله بحسب مادتها . فكذلك الخيال لا بد أن يكون في محل جسماني فقوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال . وأما افتراقهما في شيء فيدل على تباير المبدءين . والحفظ و القبول هيئتهما افتراقان لا يمكن تحقق الحفظ بدون القبول . كما اذا عرض آفة لقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما ، وبعد زوال المرض يستحضر الصور التي كان قبل العرض يحفظها فلا بد أن يكون مبدء ادراك الصور متبايراً لمبدء حفظها .

وهذا الجواب لو صح فهو دليل برأسه غير مانقله فانه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ

ثم إنه يصير مدركاً للضدّين لكون اللون مشتتاً عليهما . وأما النفس فإنما يتكثّر فعلها لتكثّر وجوه الصدورات عنها .

قال : والمثال أيضاً ضعيف . لأنّ ثبوت الحكم في صورة لا يقتضى ثبوت مثله في صورة أخرى .

وأقول : ليس الأمر على ما ظنّه ؛ بل إنّما هو قياس من الشكل الثالث ^(١) ينتج حكماً جزئياً مناقضاً للحكم الكلّي بأنّ كلّ ما يقبل شيئاً فهو يحفظه . فإنّ ذلك يدلّ

بل بمجرد تنايرهما على تناير مبدئيهما بالحجة والمثال . ولو استدلّ بافتراقهما لم يحتج إلى الحجة والمثال . على أن قوله « اجتماع القبول والحفظ لا يدلّ على وحدة مبدئيهما » مستدرك في الاستدلال بل يكفي أن يقال : نحن لا نستدلّ على تناير المبدئين بمجرد التناير بل بالافتراق .

وفي هذا الاستدلال نظر . فقد تكرر أن الإدراك لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الآلة بل لحصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تناير المبدئين ، وأما قوله « و المعارضة بالحس المشترك والنفس » فليس بشيء . لأن جواب النقص يجب أن يكون بحيث لا يرد على أصل الدليل . وإذا جاز أن يكون الواحد مبدئياً كثيراً بالواسطة أو بالجهات فليجوز ذلك في مبدئ القبول والحفظ أن يكون واحداً ومبدئياً لهما بجهتين . على أن القبول انفعال لا فعل ، ومن الجائز أن يصدر عن قوة واحدة فعل ، ويرد عليها انفعال . وأما قوله « فالصادر عن الحس المشترك أمكان استقسات الصور » معناه أن الذي يقتضيه الحس المشترك امر عام وهو استنبات الصور مطلقاً وقوله « عند غيبة المادة » تقييد مستدرك لأنه كما يستنبت الصور عند غيبة المادة في الصور يستنبت الصور عند حضورها في المشاهدة على ما مر ، ثم إن كان الإعم لا يتحقق إلا في الإخص كان استنبات الألوان والاصوات وغيرها يقتضى اقتضاء ثانياً . فالصادر أولاً أمر واحد والامور المتكثرة صادرة بالواسطة ، ويجوز أن يصدر من الشيء الواحد أمور متكثرة بالوساطة . وهذا كما ترى فاسد . لأن الصادر من الشيء لا يكون إلا امر شخصياً . وأما أن يكون عاماً ويصدر بواسطته أمر خاص فهو غير معقول ، والأولى أن يقال : الإدراكات انفعالات . والذي سنبين : أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . لأنه لا يقبل إلا انفعالا واحداً . م

(١) قوله « بل إنّما هو قياس من الشكل الثالث » وهو أن الماء يقبل الأشكال ، والماء لا يحفظ الأشكال . فالقبول مناير للحفظ فمبدئ القبول لا بد أن يكون منايراً لمبدئ الحفظ . فهو استدلال باختلاف الإنفعال على اختلاف المبادئ . وكفى في بيان اختلاف الإنفعال اثبات الجزئية ، ولا حاجة إلى اثبات الكلية . وهذا غير وارد لأنّ المثال أورد مثالا على تناير المبدئين كما دلّ عليه الحجة ، لا على تناير القبول والحفظ حتى يكون اثبات الجزئية ولا بد في الدلالة على تناير المبدئين من إثبات الكلية . والعجب أنه كان يستدلّ بافتراق القبول والحفظ لا بتنايرهما . واستدلّ ههنا بمجرد تنايرهما . م

على مغايرة القوتين بالضرورة .

قال : والوجه الثاني^(١) أن استحضار الصور، والذهول عنها من غير نسيان ، والنسيان يوجب تغاير القوتين . فإن الاستحضار حصول الصورة في القوتين ، والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة ، والنسيان زوالها عنهما . وهذا أيضا ضعيف . لأن تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل أمر ورائه . وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما . والاستحضار موقوف على حصول ذلك الأمر . وأيضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى . فإن قلت : حافظتها العقل الفعال . قلنا : فليكن هو حافظا للحس المشترك أيضا .

والجواب عنه : مأمور . وهو أن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة ، والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وإن كانت حاصلة في الآلة . والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه ، وامتناع تمثيل المحسوسات فيه يصلح لأن يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة .

وأما قول الشيخ « و بهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم » فاستدلال مشترك على وجودهما معا^(٢) وهو بناء على أن النفس

(١) قوله : « والوجه الثاني » لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلاثة احوال : استحضاره ، وذهوله ، ونسيانه . وليس استحضاره الا بإدراكه وحفظه ، ونسيانه بزوالها حتى يحتاج الى تجشم احساس جديد . ولاشك أن الإدراك منتف في الذهول . فلولم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الإدراك ومنع الإمام لا يتدفع بما ذكره . لان قوله « و الصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك » ان اراد أنها غير حاصلة للحس المشترك الذى هو آلة الإدراك فهو ممنوع ، وان اراد أنها غير حاصلة للنفس فمسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها للنفس عدم حصولها في الحس المشترك . فهذا الكلام بالحقيقة يؤيد المنع . لما مر آتفا . و للإمام منع آخر لم ينقله لقوته . و هو ان لا تسلم أن الصورة لو لم تكن محفوظة في حال الذهول احتاج الى تجشم احساس جديد فى النسيان وهذا لان محل الخيال جسم يتحلل دائما فينعدم الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام القوة الحاسة فضلا عن الصورة المحفوظة فيها . مع أنه لا حاجة إلى تجشم احساس جديد . م

(٢) قوله « فاستدلال مشترك على وجودهما معا » أما على وجود الحس المشترك فلانا نحكم

لاتدرك المحسوسات إلا بقوى جسمانية . وتقريره أنها لاتدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فإذن لا بد لها حين تحكم على أبيض ما أنه ذو حلالة . من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات إلى تلك القوة نسبة واحدة ، وأيضاً كما أن النفس لاتقدر على هذا الحكم إلا بقوة مدركة للجميع فإنها أيضاً لاتقدر على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع وإلا فتندم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر والافتات إليه .

واعترض الفاضل الشارح بأننا نحكم على زيد بأنه إنسان وهو حكم بكلى على جزئى . فالحاكم يجب أن يدركهما معا ، ويلزم منه أن تكون النفس التي هى مدركة للكليات مدركة للجزئيات .

والجواب : أنها مدركة لهما ولكن لأحدهما بالآلة ، وللآخر بغير آلة .

على هذا اللون بأنه غير هذا الطعم ، وعلى صاحب هذا اللون بأنه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشئين لا بد أن يدركهما . فمدرك هذا اللون وهذا الطعم اما الحس الظاهر . وهو باطل . لان كل واحد من الحواس الظاهرة لا يدرك إلا نوعاً واحداً من المحسوسات ، أو غيره فيكون نسبة جميع المحسوسات إليه على السوية وهو الحس المشترك . وهذا انابتكم لو كان الحاكم هو الحس . وأما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز أن يكون مدركاً لهما لحصول صورتهما فى قوتين . وهذا ملغى اعتراض الامام .

وأما على وجود الفيض فلان هذا الحكم كما لا يحصل الا بقوة مدركة للجميل لا يحصل الا بقوة حافظة للجميع ، والا تندم صورة كل واحد من الشئين عند ادراك الآخر والافتات إليه . وفيه منح ظاهر . فان الانسان اذا رأى مارا كله يدرك لونه وطعمه معا .

وتقرير اعتراض الامام انا نحكم على زيد بأنه انسان فالحاكم بشئ على شئ اما أن يجب أن يدركهما ، أو لا يجب فان لم يجب بطل حججتكم ، وان وجب فالحاكم على زيد بأنه انسان لا بد أن يكون مدركاً لهما لكن المدرك للانسان الذى هو الكلى النفس فيكون المدرك لزيد أيضاً هو النفس أيضاً . واذا كانت النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز أن يكون الحاكم بأن هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس أيضاً . وحينئذ سقط الحجة .

وأما جواب الشارح بان النفس مدرك الجزئيات بالة ، والكليات بغير آلة . فغير رافع لجواب أن يكون الحاكم بين محسوسين بحسب آلتين .

قال . والذى يدل على ابطال القول بالحس المشترك أن الذوق ادراك الذوقات فلو كان الدماغ

قال : والذي يدل على إبطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة أني إذا ذقت طعاماً أن الذائق ليس هو الدماغ ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال بل هو العقب أو الكعب ، وإذا أبصرت شيئاً فليست مبصراً له مرتين أحدهما بالعين والآخر بالدماغ . والذي يدل على إبطال القول بالخيال أن انطباع ما يراه الإنسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي إمّا اختلاط الصور ، أو انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر .

والجواب عن الأول : أنك أيضاً بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ، وتعلم أن تخيل الذوق ليس في عقبك .

وعن الثاني أنه استبعاد محض . وذلك لقياس الأمور الذهنية على الخارجية .

يدرك المدوقات لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ، ولو جاز أن يقال الذائق هو الدماغ مع أنا نجد خلافه جاز أن يقال الذائق الكعب والعقب ، وأيضاً إذا ادركت القوة الباصرة شيئاً فلو أدركه الحس المشترك وليس الإبصار إلا ادراك البصر فلا يكون إبصار الشيء إبصاراً واحداً بل إبصارين .

وعلى إبطال انخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والأشخاص الغير المعدودة فلوا نطبت صورها في الروح الدماغية ، فاما أن يحمل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم اختلاط الصور و عدم تمايز بعضها عن بعض ، أو يكون لكل واحدة من الصور محل غير محل الأخرى فيلزم ارتسام كل صورة في جزء في غاية الصغر مع غاية عظم الصور .

وجواب الشارح عن الأول ، إن ادراك الحس المشترك المذوق لتخيل المذوق وتخيل المذوق ليس في العقب بالضرورة ، وكذلك في الإبصار ادراك الحس المشترك محل البصر فلا يكون إبصاره إبصارين .

و فيه نظر : لما مر من أن مشاهدة المعدوسات . بالحس المشترك . كما أن تخيلها . به . والفرق بينهما أن التخيل ادراك الصور في الغيبة ، والشاهدة الإدراك مع الحضور . والحق في الجواب أن الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس . ولا نسلم أن ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ لأنه إذا لعقه آفة بطل الذوق بغلاف ما إذا لعق الكعب آفة . وكذلك الإبصار ليس إلا بادراك النفس البصر لا بمجرد حصول الصورة في الباصرة بل وحصول الصورة في العصبية المشتركة ، والحس المشترك . وكذلك قال علماء المناظر : ابتداء الإبصار في البصر ، واتمامه عند العصبية المشتركة ، وكما له عند الحس المشترك .

والجواب عن الثاني : أنه قياس الصور على الإحسان فالصور إن تواردت على محل واحد لا يختلط ، أو على أجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد ، وقد سبقت الإشارة إلى تحقيقه مراراً ، م

قوله .

﴿ وأيضاً فإن الحيوانات ناطقتها وغير ناطقتها تدرك في المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة . ولا متأدية من طريق الحواس . مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده . فعندك قوّة هذا شأنها . وأيضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوّة تحفظ هذه المعانى بهدحكم الحاكم بها غير الحفاظة للمصور ﴾^{*} أقول : هذا بيان إثبات الوهم والحفاظة .

أمّا الوهم : فقوّة يدرك الحيوان بها معانى جزئية لم تتأدّ من الحواس إليها . كإدراك العداوة والصداقة ، والموافقة والمخالفة من أشخاص جزئية ، فأدراك تلك المعانى دليل على وجود قوّة تدركها^(١) ، وكونها ممّا لم يتأدّ من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ، ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة . وقد يستدل على ذلك أيضاً بأنّ الإنسان ربما يخاف شيئاً يقتضى عقله الأمن منه كالموت . وما يخالف عقله فهو غير عقله .

وأما الحفاظة فأثبتها ، وبيان مغايرتها لسائر القوى . كما مرّ . وما في الكتاب

ظاهر .

وأما قول الفاضل الشارح : الصداقة التي بينى وبين ولدى كلبية .

(١) قوله : « فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوّة تدركها » تقرير الدليل ان مدرك المعانى الجزئية لا يجوز ان يكون شيئاً من العواس الظاهرة . وذلك ظاهر ، ولا الحس المشترك والعيال لانه لا يرتسم فيها الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعانى لم يتأد من العواس ، ولا النفس الناطقة . و الالم يوجد في الحيوانات العجم . لان المدرك للمعانى الجزئية ربما يخالف العقل فلا يكون عقلياً . فلا بد من قوّة باطنة غيرها يدرك تلك المعانى وهو القوّة الوهمية . ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور الجزيمات ومعانيها هو النفس . وليست تدرك لها بالغات لانها جزئية جسمانية فلا يدركها الا بالقوّة الجسمانية . لكن الكلام في انه لا بد ان يكون ادراكها المصور بقوّة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوّة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوّة واحدة وهى الحس المشترك . م

فيجاب : بأن يقال : هب أيتها كلبية ولكن الكلي لا بد له من أشخاص جزئية .
وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلبية ، وأيضا الإستثناس الذي تدركه الشاة من صاحبها
في وقت مابعينه جزئى مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله .
قوله :

﴿ وللكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة ، وإسم خاص فأولوى
هى المسمّاة بالحس المشترك ونبطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادىء عصب الحس
لاسيما في مقدّم الدماغ . والثانية المسمّاة بالمصورة والخيال . وآلتها الروح المصبوب
في البطن المقدم لاسيما في الجانب الأخير ﴾
ذكر علماء التشريح^(١) أن الحامل لقوة الشم زاعدتان شبيهتان بحلمتى الثدى ،
نابتان من مقدّم الدماغ ، قد فارتقا لين الدماغ قليلا ، ولم تلحقهما صلابة العصب .
والحامل لقوة الإبصار الزوج الأول من الأزواج السبعة التى هي الأعصاب
النابتة من الدماغ ، وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان إلى العينين .

(١) قوله : « ذكر علماء التشريح ، واعلم ان للدماغ من مقدمه الى مؤخره انقسام الى ما
يختص باسم الاجزاء ، وانقسام الى ما يختص باسم البطن . اما الى الاجزاء فلانه ينقسم قسمين
متساويين فى المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او
الدخروط قاعدته فى مقدم الرأس كان مقدم الدماغ لامعالة اغلظ ؛ ويستند الى المؤخر فيكون
الجزء المقدم اغلظ واهرض واقصر ، والجزء المؤخر اضيق وادق واطول . حتى يكون طوله كالضعف
من طول المقدم . وهذا الانقسام بعجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء الغليظ . ولما كان الارواح السبعة
التى هى الاعصاب الدماغية موضوعة فى طول الدماغ كان حصة الجزء المقدم النصف من حصة
الجزء المؤخر فلذلك ثبت من الجزء المقدم زوجان ، و من المؤخر اربعة ، و الزوج الثالث من
العدد المشترك بينهما . واماما فى البطن فهو ان للدماغ تجاوير ثلاثة اعظمها البطن الاول و
يشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر ، واصغرهما البطن الاوسط وهو كمنفرد من البطن المقدم
ثم ان جزءا من جوهر الدماغ نغدم من مؤخر الدماغ فى ثقب الفقرات متدرجا الى الصلابة . وهو النخاع .
وقد ثبت للعصب زوجا زوجا من جنبيه موازيا ومصافيا للاعضاء . فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع
فالدماغ كالعين ، والنخاع والاعصاب كالاشجار على أطراف الانهار . وان اعتبرنا الروح النفساني
السارى فى الدماغ والنخاع والاعصاب . فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول ، والاعصاب كالانهار
المأخوذة من الجدول الكبار ، والاعضاء كالزراع . اذا ثبت هذا التصوير .

والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحدّ المشترك بين مقدّم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ ، وتنفذ هذه الشعبة في ثقبه في الفك الأعلى إلى اللسان .

والحامل لقوة السمع هو القسم الأوّل من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه خلف الزوج الثالث ، ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدّم من الدماغ .
والحامل لقوة اللمس سائر الأعصاب وخصوصاً النخاعية . فتبيّن من هذا أنّ مبدئه أعصاب الحواس الأربعة هو مقدّم الدماغ ، ومبدئه أعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه أيضاً الدماغ وأكثرها نخاعية . فلاجل ذلك قال الشيخ « إنّ آلة الحسّ المشترك هو الروح المصوب في مبادئ عصب الحسّ لاسيّما في مقدّم الدماغ ، ولم يقل مطلقاً في مقدّم الدماغ فإنّ الحسّ المشترك كمرأس عين تشعّب منه خمسة أنهار . وكان الروح المصوب في البطن المقدّم هو آلة للحسّ المشترك والخيال . إلا أنّ ما في مقدّم ذلك البطن بالحسّ المشترك أخصّ ، وما في مؤخره بالخيال أخصّ

فقول: أراد الشارح أن يبين أن مبدئه أعصاب الحواس الأربعة الجزء المقدم من الدماغ فذكر أن قوة الشم في زاويتين نابيتين بين مقدم الدماغ ، وقوة الابصار في عصبتين مجوفتين عن جوار الزاويتين وهما الزوج الأول من الأزواج السبعة ، وقوة الذوق في السبعة الرابعة من الزوج الثالث الذي منشأه الحد المشترك بين الجزين ، وقوة السمع في القسم الأول من الزوج الخامس الذي منشأه خلف الثالث . ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ . فقد بان أن منشأ الأعضاء الأربعة هو الجزء المقدم .

وفيه بحث : لان الزوج الخامس لما كان خلف الثالث ، والثالث في الحد المشترك بين الجزين فكيف يكون نبت قسم منه في الجزء المقدم ، وأيضاً صرح الشيخ في الكليات بان منبت هذا القسم الحامل للسمع من مؤخر الدماغ . وانما وقع في هذا الغبط لما رأى في بعض نسخ الكتاب أوفى كتاب الشفاء . هذه العبارة بينها و هي خطأ و النسخة الصحيحة التي تترض لها الشراح أن هذا القسم منبته بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ . أولمله لم يفرق بين الجزء المقدم و البطن المقدم فان مبادئ الاعصاب الأربعة في البطن المقدم لا في الجزء المقدم . و هو المراد من قوله « لاصياً في مقدم الدماغ » لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطن . كما أشرنا اليه . ولما ظهر أن مبادئ الاعصاب الخمس الدماغ والنخاع و مبدئه اعصاب الحواس الأربعة مقدم الدماغ ومبدئه عصب اللمس اما باقى الدماغ أو النخاع ، فالروح المصوب في مبادئ . الاعصاب التي هي الدماغ والنخاع آلة للحس المشترك ، و انما قال لاسيما الروح المصوب في مقدم الدماغ

وإنما تتأدى الإدراكات الحسية من الحواس بواسطة الأرواح التي في الأعصاب إلى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصوب في البطن المقدم . والفاضل الشارح فسر التأدية بأن تسير الكيفيات المحسوسة في الأعصاب إلى آلة الحس المشترك . ثم اشتغل ببيان الإستبعاد ، وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتأدية هيئنا استعارة من إدراك النفس بواسطة الروح المصوب إلى كل حس محسوسة ، وبواسطة الروح الذي هو مبدئه مشترك للجميع . مثل جميع المحسوسات . واتصال الأعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فإن الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها ، وإدراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيها تلك المسافات ؛ بل هو لاتصال الأرواح بمبدئه واحده مجتمعته في موضع بعد هال إلا حساس . وباقي كلام الشيخ ظاهر .

لان أكثر أعصاب الحس من مقدم الدماغ، ولم يقل في مقدم الدماغ لان بعض مبادئ عصب الحس ليس مقدم الدماغ بل باقي الدماغ أو النخاع .

وأما قوله «فان الحس المشترك كراس عين» فهو بيان لقوله «آلة الحس المشترك الروح المصوب في مبادئ عصب الحس» و تقريره : أن الحس المشترك كراس عين ينشعب عنه أنهار وهي أعصاب الحواس الخمس ، والماء الجاري فيها هو الروح الحساس . وإذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الأرواح المصوبة في مبادئ تلك الاعصاب أعنى الدماغ أو النخاع واتصلت بالروح المصوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال وفي نهر يتبادى مثل البصرات وفي نهر آخر مثل المسوعات وهكذا ، ثم قال : لامتني للتأدية الإدراك النفس بواسطة الروح الناطع فيه صورة المحسوس ، وبواسطة الروح المشترك الذي هو آلة للحس المشترك والافلا حركه للمثل لاستحالة حركة الكيفيات ، ولانه لو تحرك المثل توقف إدراك المحسوس على حركتها وليس كذلك .

وهذا كلام من عند نفسه فانهم اتفقوا جميعا على أن الصور يتأدى من الحواس في الحس المشترك تأدى حرارة النار المجاورة لبعض أجزاء الماء الى جميعها ، وتأدى الرائحة المشمومة من جزءه من الهواء إلى القوة الشامة . وعند ذلك يتم ويكمل الإدراك ، وأيضا لابد من القول بحصول مثل المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصلة في الحواس فلولم يتأدى منها إليه فكيف يتصور حصول المثل فيه ، وأما ذكره الامام من أن الروح الذائق لوحظ الطعم الى أن يتصل بالحس المشترك وجب أن يجد الانسان ذوق المطعم في مسلك الروح إلى الدماغ وفي وسط دماغه وفي مقدم الدماغ مثل مايجد في اللسان . فشيبة مبنائها هم الفرق بين الصور والايهان على مامر مرارا . م

قوله

❖ (و الثالثة الوهم . و آلتها الدماغ كله لكن الأخص بها هو التجويف

الاطوسط) ❖

قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم :^(١) هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ؛ ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية . وعنه يصدر أكثر الأفعال الحيوانية . إلى هيئتها حكاية قوله . فكون الدماغ كله آتتها هو لكونها مصدراً لأكثر الأفعال المتعلقة بالروح الدماغى في الحيوان . واختصاص التجويف الأوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما سيحى . ولهذا السبب أيضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة .

قوله

❖ (وتخدمها فيها قوة رابعة . لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم ، وتركب أيضاً الصور بالمعانى وتفصلها عنها . وتسمى عند استعمال العقل مفكرة ، وعند استعمال الوهم متخيلة . وسلطانها في الجزء الأول من التجويف الاوسط ؛ كأنها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل) ❖ .

معناه واضح . والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ، ويتم بذلك التصرف إدراكه لها .

قال الفاضل الشارح : إن كان لهذه القوة إدراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا ، وإن لم يكن لها إدراك مع أنها تتصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم

(١) قوله . قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم ، الوهم سلطان القوى الجسمانية كما أن العقل سلطان القوى الروحانية إلا أن حكم الوهم لس بحكم فصل فانه لءالم يكن حاكما الا فى الجزئيات لاجرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الجسمية والتعبيلات كما اذا رأى شيئاً اصفر حكم بانه عدل أو حلو فرسا غلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب . ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية لاجرم يكون الدماغ كله آلة له . م

القاضى على الشيتين لابد وأن يحضره المقضى عليهما ، وأيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها فإذا الوهم مدرك ومتصرف معا .

والجواب عن الأول : أن هذه القوة ليست بمدركة ، وتصرفها في شيتين يقتضى حضورهما لإدراكها لهما . إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً .^(١) وعن الثانى أن الشئ الواحد يمكن أن يكون مدركاً ومتصرفاً من وجهين مختلفين : أحدهما بحسب ذاته . والآخر بحسب آلة ، أو كلاهما بحسب آلتين .

قوله

﴿ والباقية من القوى هى الذاكرة . وسلطانها في حيز الروح الذى في التجويف الأخير . وهو آلتها ﴾

هذه هى القوة الخامسة . وهى حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ . ويسميتها قوم ذاكرة . فإن الذكر لا يتم إلا بها .

قال الفاضل الشارح : حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد زوالها . فإن وجب أن يسبب كل فعل إلى قوة وجب أن تكون القوى ستاً . وهذا شئ ذكره في القانون .

وأقول : إن الشيخ ذكر في القانون^(٢) بهذه العبارة : وهينها موضع نظر فلسفى

(١) قوله « إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً » هذا بناء على ما تقدم من أن الإدراك ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك . وفى هذا الجواب نظر : إذ فاعدهم أن الحاكم بين الشيتين يجب أن يدركهما . والجواب : أن المتصرف هو الوهم لا المتخيلة وهو مدرك بالذات على ما تقرره فى الجواب عن الثانى . م

(٢) قوله « وأقول ان الشيخ ذكر فى القانون » لعاقبات الامام : وهذا هى ، ذكره فى القانون . كذبه فى العقل بانه لم يحكم بالممارسة فى القانون ، ثم بانه حكم فى الشفاء بان العافظ هى المذكورة لكن من جهتين حتى لا يلزم أن يكون القوى ستاً . وحاصل كلامه أنه ربما يزول المعنى الجزمى عن الحافظة فيقبل الوهم بقوة المتخيلة يعرض ضرورة بمدورة من الصور المغزونة فى الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور فى العافظة . وذلك لان المعانى الجزمى لما كانت مأخوذة من الصور فبعدم نسيانها اذا تعرض صورة بمد صورة يتذكر قطعا . م

في أنه هل القوّة الحافظة والمتذكّرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوّة واحدة أم قوتان؟ ولكن ليس ذلك ممّا يلزم الطبيب. فهمنا لم يحكم بالتفاير مطلقا. وقال في الشفاء: وهذه القوّة يعنى الحافظة تسمى أيضاً متذكّرة. فتكون حافظة لصيانتها ما فيها، ومتذكّرة لسرعة استعدادها لاستبانتها والتصوّر بها مستعيذة إيّاها إذا فقدت وذلك إذا أقبل الوهم بقوّته المتخيّلة فجعل الحافظة يعرض واحداً واحداً من الصور إلى آخر قوله. وهذا يدلّ على أنها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر. والحقّ أن الذكر^(١) ملاحظة المحفوظ. فهو مرّكب من إدراك لشيء أدرك في وقت آخر وحفظ. على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط، والإسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر. فإذن الذاكرة ليست هي قوّة بسيطة؛ بل هي مبدء، فعل يترّكب من أفعال قوتين: مدرّكة وحافظة، والمسترجعة مبدء، فعل يترّكب من أفعال ثلاث قوى: متصرّفة، ومدركة، وحافظة.

وهي هنا بحث آخر: وهو أنّ الفاضل الشارح ذكر: أنّ الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الأوّل من المقالة الرابعة من الكلام في النفس: ويشبه أن تكون القوّة الوهميّة هي بعينها المفكّرة والمتخيّلة، والمتذكّرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة،

(١) قوله والحقّ أن الذكر كما أن لصور المحسوسات ارتساما في العس المشترك مع حضورها والمشاهدة، ثم انحفاظا في الغيال، ثم ادراكاً في حال غيبتها وهو التخيّل ولا يتمّ الا بالقوتين، وزوالا عن لوح الغيال فيحتاج في ادراكها الى تجشم احساس جديد. كذلك للمعاني المتلفّة بالمحسوسات، وهو شأن الوهم، وحفظ. وهو شأن العافظ، وذكر. وهو كما ذكره الشارح: ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الدهل عنها. ولا يتمّ الا بالقوتين، وأمر اربع وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه إذا زال المعنى عن العافظة لم يهتج الى تجشم احساس جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الغيال ويدرك المعنى ويتحفّظ في العافظة. فهذا الاسترجاع محتاج الى ثلاثة اعمال: فكري تصرف في الصور. وهو شأن المتخيّلة، وادراك المعنى المنسى. وهو شأن الوهم وحفظ له. وهو شأن الحافظة. فقد بان أن لاجابة في اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوّة سادسة. والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع. ولهذا فسرت التذكّرة بالاسترجعة في القانون، وصرح في الشفاء بالاستعادة في بيان معنى التذكّر وكيف لا فان الفكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى أو الصورة عن العزّانة. والاولى أن يبدل عبارة الفكر بالاستعضاوكما مر في بحث الغيال. م

وبعركانها وأفعالها متخيَّلة ومتذكَّرة فتكون متخيَّلة بما تعمل في الصور والمعاني ، ومتذكَّرة بما ينتهي إليه عملها وأما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية ألفاظه . وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى

أقول : وقد قال الشيخ أيضا قبل كلامه هذا متصلابه : وهذه القوة المركَّبة بين الصورة والصورة ، وبين الصورة والمعنى ، وبين المعنى والمعنى هي كأنها القوة الوهميَّة بالموضع لامن حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم . وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى والصورة ، وهذا حكم صريح بأنَّ حامل المتصرِّفة والوهميَّة عضو واحد . ومذهبه أنَّ القوَّة الواحدة بالآلة الواحدة لاتفعل فعلين مختلفين . فإذن صدور فعلين مختلفين هما الإدراك والتصرُّف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتغال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا . وهذا شيء لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ فإذن ليس مراده من قوله : الوهميَّة هي بعينها المفكَّرة والمتخيَّلة والمتذكَّرة . أنَّ جميعها بالذات واحدة . وكيف والمتذكَّرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لاشك في أنها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالإتفاق هي الوهميَّة بالذات ؛ بل مراد الشيخ من ذلك أنَّ المبدء الذي ينسب إليه التخيل والتفكر والتذكُّر والتحفُّظ هو الوهم كما أنَّ مبدء الجميع في الإنسان هو الناطقة . ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانيَّة .

قوله

﴿ وإنا هدى الناس ^(١) إلى القضيَّة بأن هذه هي الآلات أنَّ الفساد إذا اختصَّ

(١) قوله « وإنا هدى الناس » لما تقرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول إثبات ذلك بوجه ظني . ولما لم يعرف الأطباء إلا حدوث الإفة في التخيل ، والتفكر ، والذكر بمروض الفساد للتجاوب والثلثة لم يشيروا إلا هذه القوى الثلثة ، ولم يفرقوا بين المدرك والحافظ . والمراد بهذه الاعضاء هو التجاوب إلا أنَّ إطلاق الاعضاء عليها تسامحا .

وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال : بان هذه هي الآلات . إلا انه مخالف لما ذكره أولا من أنه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ، ولما سيذكره الشارح من تقديم قوة ، و تاخير اخرى ، و توسط ثالثة ضرورة انها ليست الا بعصب

بتجويف أو رث الآفة فيه)؛

هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى . والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ، ولا يتعرض لإثبات الوهم . إنما يميز هذه التميزات الحكيم . فالقوى عند الأطباء ثلاث : خيال آله البطن المقدم ، وفكر آله البطن الأوسط المسمى بالدودة ، وذكر آله البطن الأخير .

قال الفاضل الشارح : هذه الحجية لاتدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء . لأنها يحتمل أن تكون مفارقة أو قائمة بعضو آخر . وإنما تختل أفعالها باختلال هذه المواضع . لأنها آلتها . فإن أفعال العاقلة تختل باختلال الدماغ .

وأقول : إن الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال إلا كونها آلات لهذه القوى ، و لم يتعرض لكونها قائمة بالأرواح المحصورة في هذه الاعضاء ، أو بشيء آخر . لأنه بحث آخر

قوله

﴿ ثم اعتبار الواجب ^(١) في حكمة الصانع تعالى أن يقدم الاقنص للجرماني

(١) قوله «ثم اعتبار الواجب» هذا بيان للترتيب بين القوى مؤكدا لما قبله فان الواجب في الحكمة التماثلية أن تقدم القوة التي تفيض صور الحسوسات . وهي الحس المشترك والخيال ، وتؤخر القوة التي تفيض معانيها إلى الوسط وهي الوهم ، أو إلى آخر الدماغ وهي العاقلة ، وتوسط بينهما القوة المنصرفة فيهما بالتركيب بين الصور تارة ، والمعاني تارة ، والصور والمعاني أخرى وقد نسب صور الحسوسات إلى الجرم . لان الاجسام إما علوية ، ويسمى بالاحرام ، وإما سفلية ويخص باسم الاجسام . فلما كانت صور الحسوسات مرتسمة في أعلى البدن ناسب الجرم دون الجسم ، وكذلك نسب معاني الحسوسات إلى الروح لان الروح يتكون من بخارات الاغلاط ورفايقها . ولما كان المعاني بالنسبة إلى الحسوسات لطايفها وصفافها ناسب الروح إلى النفس اذ لانسبة بين الجسميات والمجردات . قال الامام : هذا وجه ثان من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المخصوصة المذكورة . وذلك لان الحس المشترك والخيال لما ناسبوا الحس الظاهر لتعلقهما بظواهر الحسوسات ، والحس الظاهر في مقدم الدماغ قد ما وأخر القوى الوهمية والحفاظة لمدعما عن مناساة الحس الظاهر . ووسط المنصرفة فيها .

ويؤخر الأذن للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجنين عند الوسط عظمت قدرته) †

هذا تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية . فإنها تفيد معرفة منافع الأعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب . وفيه تنبيه على العناية الإلهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف . وفي نسبة الأشباح العالية الخيالية إلى الجرم دون الجسم ، ونسبة المثل الوهمية إلى الروح دون النفس أو العقل استعارة لطيفة . ومعناه ظاهر .

قال الفاضل الشارح : الإستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه . على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع أنه خطابي غير مستمر لأن السمع واللمس في مؤخر الرأس ، والذوق في وسطه . فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الإبصار والشم هناك . بأولى من أن يجعل مؤخره مع أن احتياج الحيوان إلى اللمس أكثر .

وأقول : إن الشيخ وإن ذكر قبل هذا أن آلة الحس المشترك هو الروح المصسوب في مقدم الدماغ ؛ لكنه في هذا الموضوع لم يعمل كون الحس المشترك بكون الحس الظاهر هناك صريحا ؛ بل ذكر فائدة الترتيب . وأيضا إن سلمنا أنه عمل بذلك لكن في قول هذا الفاضل : إن السمع في مؤخر الدماغ . نظر . لأن الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة : ولين مقدم

ثم اعترض عليه بأنه بيان خطابي لا يليق بالمقام البرهاني و مع ذلك غير تام . لأن السمع والشم في مؤخر الدماغ ، والذوق في وسطه . فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم والبصر فيه أولى بان يجعل في مؤخر الدماغ بكون السمع واللمس في مؤخره . مع ان الحاجة إلى اللمس . أكثر وقد سمت أن هذه القصة بحسب أجزاء الدماغ . وكلام الشيخ في التجاوب فلا يرد عليه أصلا . وقال الشارح : ليس هذا بدليل آخر بل ليس الايباناً للترتيب و تنبيهها على العناية الإلهية في ذلك . على أن قوله : السمع في مؤخر الرأس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لكن المراد من قوله : لين مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على مالا يشك فيه من تأمل في كتابه وأما قوله « وهذا القسم من الجزء المقدم من الدماغ و به يحس السمع » هو الذي ذكرنا فيما قبل أنه خطأ ربما وقع من طنين القلم أو من الناسخ . م

الدماغ . لأن أكثر عصب الحس وخصوصاً الذى للبصر والسمع ينبت منه . لأن الحس طليعة والطليعة إلى جهة المقدم أولى . وذكر في الفصل الذى يتلوه بعد ذكر القسم الأول من الزوج الخامس من الأعصاب الدماغية بهذه العبارة : وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع . فهذا حكاية كلامه . وإذا كان حال العصب السمعى المتأخر عن الذوقى هذه . فما ظنك بالذوقى . وأما اللمس فإما كان أكثر أعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ أكثر من تعلقه بمقدمه . فإذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على الإطلاق . والحجة التى أقامها الفاضل الشارح ^(١) على أن النفس هى المدركة لجميع الإدراكات بأنها حكمة ببعض المدركات على بعض ، وختم بها الفصل . فهى خالية عن الفائدة . لأنهم معترفون بذلك إلا أنهم يذهبون إلى أنها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات . وإذا تقدم ذكر ذلك مراراً فلا فائدة في التكرار .

❖ (إشارة) ❖

❖ (وأما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الإنسانية على سبيل التضييف . فهو أن النفس الإنسانية التى لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات) ❖
أقول . يريد ذكر القوى التى يختص الإنسان بها ، وإنما قال «على سبيل التضييف» لأن القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات . لكونها مبادىء أفعال مختلفة

(١) قوله « الحجة التى أقامها الفاضل الشارح » جرى على ظنه أنهم يقولون النفس لا يعقل الجزئيات العادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة . فأبطل ذلك بان النفس هى المدركة لجميع الإدراكات . وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا اللون هذا المطموم ، وهذا المطموم هذا المدوس مديبة والمقل فاضية بان الحكم بين الشئين لابد أن يدركهما ، ثم يمكنه أن يحكم بان هذا اللون ملون وهذا المدوس ملبوس فيكون مدرك تلك الجزئيات هو الذى يدرك الكلى ومدرك الكلى هو النفس فيكون هى المدركة للجزئيات .

أجاب الشارح : بأنهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا أن ادراك النفس للكليات بالذات و للجزئيات بالالات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها . م .

فكان تفصيلها على سبيل التنويع ، وهذه غير متباينة بالذوات ^(١) لكونها متعلّقة بذات واحدة مجردة إنّما هي تختلف بحسب الإعتبارات التي هي بالقياس إلى تلك الذات عوارض فكأنّها أصناف . والكلمات المذكورة هي نهاى الكلمات الثانية ، وهي أفعال هذه القوى .

قوله

* (فمن قواها مالها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن ^(٢)) ، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي ، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية واستعانة بالعقل للنظرى فى الرأى الكلى إلى أن ينتقل به إلى الجزئى) *

أقول : قوى النفس تنقسم بالتسمة الأولى إلى ما يكون باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع انصرافاتها مكتملة إياه تأثيراً اختيارياً ، وإلى ما يكون باعتبار تأثيرها عمماً هو فوقها مستكملة فى جوهرها بحسب استعداداتها وتسمّى الأولى عقلاً عملياً ، والثانية عقلاً نظرياً . والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الإسم أو ما يشابهه . و الشيخ بدء

(١) قوله «وهذه غير متباينة بالذوات» ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شىء فكونها متصادفة بين البطالن. ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العلية ، وإن اراد به الاختلاف فى الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لا يوجد عدم اختلافها فان صفات المجرود من العلم والقدرة والحيوة مختلة بالحقيقة قائمة به ، ولعل الكلام أن القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضوع حتى كانت قوة حالة فى موضوع غير موضوع الاخرى وهى مبادئه افعال مختلفة فهى انواع، و أما القوى الإنسانية فهى ليست تختلف فى الوضع بل هى قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من ذلك الوجه ، وايضا قال «فكانها اصناف» وهذه مناسبة قدا كفى فيها بتقرير ما لا يتحقق ٢٠

(٢) قوله «فمن قواها مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن» لاشك أن للنفس الإنسانية ادراكا للاشياء وتصرفا فى البدن وهو فعل منه فأتيتوا للنفس قوتين مبده ادراك ومبده فعل من جهتي الادراك من اللاء الاعلى ، والفعل فى عالم الادنى وفى بدنه . فبالجهة الاولى متأثرة ، وبالجهة الثانية مؤثرة . والقوة التي يدرك بها النفس الاشياء يسمى العقل النظرى ، و بالقوة التي بها صارت مصدراً للافعال يسمى عقلاً عملياً . واطلاق العقل على القوتين بالاشترار لللفظى لاختلافهما من حيث أن الاولى منها نظير الانفعال ، والثانية مصدر الفعل ، أو بطريق التشابه لاشترارهما فى كونهما قوتى النفس . ولما انقسم الادراك إلى قسمين : إدراك مأمور لا يتعلق لعمل ، و ادراك مازا، متعلقة

بالأولى . لأنها أظهر . فالشروع في العمل الإختياري الذي يختص بالإنسان لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كل باب . و هو إدراك رأى كلى مستنبط من مقدّمات كلية : أوليّة ، أو تجريبية ، أو ذائعة ، أو ظنيّة يحكم بها العقل النظرى ، و يستعملها العقل العملى في تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير أن يختص بجزئى دون غيره ، و العقل العملى يستعين بالنظرى في ذلك . ثمّ إنّه ينتقل من ذلك باستعمال مقدّمات جزئية أو محسوسة إلى الرأى الجزئى الحاصل . فيعمل بحسبه ، ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده .

❖ (إشارة) ❖

❖ (ومن قواها ماله بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل . فأولها قوّة استعدادية لها نحو المعقولات . وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا . وهى المشكاة . و تتلوها قوّة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتهيأ بها لاكتساب الثوانى إمّا بالفكرة ، وهى الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفى ، أو بالحدس فهى زيت أيضا إن كانت أقوى من ذلك . فتسمى عقلا بالملكة . وهى الزجاجة ، و الشريفة البالغة منها قوّة قدسية يكاد زيتها يضيء . ثمّ يحصل لها بعد ذلك قوّة و كمال : أمّا الكمال

بالعمل فلا جرم انقسم العقل النظرى الى قوتين أو الى وجهين : قوة ادراك الامور التى لا يتعلق بالعمل كالعلم بالسما ، والارض . ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة ، وقوة ادراك الاراء التى يتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح . ومبنى الحكمة العلمية على هذه القوة . لان مرجعها العلم . وأما العقل العملى فانما يصدر الافعال عنه بحسب استنباط ما يجب أن يفعل فى رأى كلى مستنبط من مقدمة كلية . ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من القدمات الكلية انما هو للعقل النظرى فهو مستعين فى ذلك بالعقل النظرى اذا حمل لا يتأتى بدون العلم ، مثلا لتا مقدمة كلية وهى أن كل حسن يبنى أن يوتى به وقد استخرجنا منها أن الصدق يبنى أن يوتى به وهذا رأى كلى ادركه العقل النظرى . ثم ان العقل العملى لما اراد أن يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الرأى الكلى . كأنه يقول هذا صدق وكل صدق يبنى أن يوتى به . وهذا رأى جزئى ادركه العقل النظرى أيضا لكن العقل العملى انما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئى فالعقل العملى بل النفس انما يصدر عنه الافعال لاراء جزئية ينبت من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدّمات بدئية أو مشهورة أو تجريبية . م

فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن . وهو نور على نور . وأما القوة فإن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروق منه كالمشاهد متى شئت من غير افتقار إلى اكتساب . وهو المصباح . وهذا الكمال يسمّى عقلاً مستفاداً ، وهذه القوة تسمّى عقلاً بالفعل . والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام ومن الهولاني أيضاً إلى الملكة فهو العقل الفعّال . وهو النار . *

أقول : وهذه إشارة إلى قوى النفس النظرية ^(١) بحسب مراتبها في الإستكمال . وتلك المراتب تنقسم إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة ، وإلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل . والقوة مختلفة أيضاً بحسب الشدة والضعف فمبديها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ، ووسطها كما يكون للأحمى المستعد للتعلم ، ومنتهاها كما يكون للقادِر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء .

فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمّى عقلاً هولانياً . تشبيهاً إياها حينئذ بالمبولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها . وهي حاصلة لجميع أشخاص النوع في مبادئ فطرته .

وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمّى عقلاً بالملكة . وهي ما يكون عند حصول المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولية بحسب الإستعداد لتحصيل المعقولات الثانية

(١) قوله « وهذا إشارة إلى قوى النفس النظرية » مرتبة النفس من بداية الاستكمال إلى نهايته أما استعداد الكمال ، أو نفس الكمال . و استعداد الكمال إما استعداد ضئيف ، أو استعداد متوسط ، أو استعداد قوى .

أما الاستعداد الضئيف فهو استعداد المعقولات الأولى كاستعداد الطفل للكتابة وهو العقل الهولاني .

وأما استعداد المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصول المعقولات الأولى كاستعداد الإحمى لتعليم الكتابة وهو العقل بالملكة . وحصول المعقولات الثانية إما بحركة من الذهن وهو حصول بالفكر ، وإلا بحركة الذهن . وهو حصول بالحدس . والراد بالاكتساب هيئتنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الأولى أعم من أن يكون بالفكر أو بالحدس وإلا لم يكن قسمته إليهما .

فان قلت : الحصر ممنوع لامكان الحصول بطريق التعلم فان الحصول به ليس حصولاً بالحدس . وهو ظاهر وإلا لم يحتل الخطأ ، ولا بالفكر . لان افادة المعلم المبادئ ، الترتبية كفاضة العقل

التي هي العلوم المكتسبة . ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق .
 مالنفسه إليها يعينها على حركة فكرية شاقّة في طلب تلك المعقولات . وهو من
 أصحاب الفكرة ، ومنهم من يظفر بها من غير حركة إنما مع شوق أولا مع شوق . وهو
 من أصحاب الحدس . ويتكثّر مراتب الصنفين . وصاحب المرتبة الأخيرة ذوقاً قديسيّة
 سيجي ، إثباتها .

وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة فتسمى عقلاً بالفعل ، وهي ما يكون عند
 الإقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الإكتساب بالفكر أو
 الحدس . وهذه قوّة النفس . وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها . وهو المسمى
 بالعقل المستفاد لأنّها مستفادة من عقل فعّال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل
 الهولاني إلى درجة العقل المستفاد فإنّ كل ما يخرج من قوّة إلى فعل فإنّما
 يخرجها غيرها ، وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات إلى العقل الفعّال قياس إصار
 الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس .

الفعال إياها فان لم يكن هناك حركة من الذهن لم يكن أيضاً ثمة حركة .

فالجواب : أن المعلم لا يلقى المعدومات دفعة بل مقدّمة مقدّمة فالمتعلم لا يتعلم الا بالاختيار فهو
 يلاحظ المقدمات ويرتبها في ذهنه ترتيباً اختيارياً بخلاف المستفيض من العقل الفعال ، وهو بين لاسترة
 به . نعم ليس ههنا الا الحركة الثانية فان جعلناها فكراً كما عرفها المتأخرون بالترتيب فلا بدت
 والا فلا أقل من أن يجعل في عداده .

والاستعداد القوي فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كاستعداد القادر على الكتابة و
 هو العقل بالفعل .

وأما الكمال فهو حصول المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد ، والإمام لما رأى في نسخته
 واو العطف قال : ان قوة الاكتساب يختلف قوة وضعفا : ان كانت ضعيفة فهي المفكرة ، وان كانت
 قوية فهي الحدس ، وان كانت اقوى من ذلك فهي العقل بالملكة ، وان كانت في غاية القوة فهي
 القوة القدسية . وذلك سهو . والشيخ قد حمل المفردات المذكورة في التنزيل على هذه المراتب
 لكن لتلك المفردات ترتيب فيه حيث جعل الزجاجة في الشكوة ، والمصباح في الزجاجة . فلا بد من
 بيان تطبيق هذا الترتيب على ترتيب المراتب ولم يلم به الشارحان .

فقول : قد تقر أن هناك استعدادين : استعداد اكتساب ، واستعداد استحضار وحضور المعقولات .
 ولا شك أن استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض ، واستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب

وفي بعض نسخ الكتاب توجد هكذا : وإن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة . مع الواو والعاطفة . و الفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس ، وقبل القوة القدسية . وذلك سهو منه . شهد به سائر كتب الشيخ وغيره . ومنشأ هذه السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله « أوالحدس فهو زيت أيضا » وبين قوله « إن كانت أقوى » فهي زائدة ألحقها الناسخون خطأ . و التقدير اتصال الكلامين . وليس قوله « فتسمى عقلا بالملكة » جواباً لقوله « إن كانت أقوى » بل عطف على قوله « فتهيأ بها لاكتساب الثواني » لأن المسمى هو العقل المتوسط بين الهولاني والذى بالفعل . وإذا تقرر هذا . فنقول : لما كانت الإشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز وجل : الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ، ولولم تمسه نار نور على

فيكون الزجاج . وهي عبارة عن العقل بالملكة انما هي في الشكوة . وهي العقل الهولاني ، والمصباح . وهو العقل بالفعل في الزجاج التي هي العقل بالملكة . لانه انما يحصل باعتباره و حصول العقل بالملكة أولا . والعقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او الحدس . والشجرة الزيتون إشارة الى الفكر ، والزيت في قوله « ذيتها » إشارة الى الحدس ، وقوله « يكاد يضيء » إشارة الى القوة القدسية .

فان قلت : هذه الاشارات ليست منطوقة على ما في الآية لانه يصف شجرة تلك الصفات جميعها صفتها فكيف يكون اشارات الى امور متباينة . و بيانه أنه يصف شجرة بان لها زيتا يضيء . ولو لم تمسه نار فلو كانت الزيت عبارة عن الحدس و يكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية وانها امور متباينة لا يجوز وصف أحدها بالآخر .

فنقول : الشجرة الزيتون شيء واحد . فاذا ترقق في أطوارها جعل لها زيت ، واذا ترقق الزيت صفاء كاد يضيء . فكذلك الاكتساب انما هو بقوة نفسانية وهي الفكر مادامت ضيقة ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا بلغ الى غاية الشرق صارت قدسية : وهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها يرجع الى شيء واحد كالمجرة الزيتون ، واما قوله « لا شرقية ولا غربية » فهو تنبيه على أنها ليست من عالم الحدس والا لكانت اما شرقية او غربية ، واما نور على نور فهو العقل المستفاد . فقد مثل نوره تعالى بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الانسانية في القوة النظرية تحقيقاً . لاستلزام معرفة النفس معرفة الرب . م

نور يهدي الله لنوره من يشاء، و يضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم . مطابقة لهذه المراتب . وقد قيل في الخبر : من عرف نفسه فقد عرف ربه . فقد فسّر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب . فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهولاني . لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لاعلى التساوى لاختلاف السطوح والتقب فيها . والزجاجة بالعقل بالملكة . لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم قبول . و الشجرة الزيتون بالفكر . لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب . والزيت بالحدس . لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتون . والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار بالقوة القدسية . لأنها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل . ونور على نور بالعقل المستفاد . فإن الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر . والمصباح بالعقل . لأنه نير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه . و النار بالعقل الفعّال . لأن المصباح تشتعل منها .

قال الفاضل الشارح ^(١) و إنما قدّم العقل المستفاد على العقل بالفعل لأن ملكة الكتابة لا تحصل إلا بعد حصولها بالفعل . فالعقل المستفاد متقدّم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل .

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » انا قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العقل المستفاد هو حضور المعقولات الثانية بالفعل و العقل بالفعل هو أن يكون له ملكة استحضارها . وذلك انا يكون اذا كانت النفس اكتسبت المعقولات الثانية ، ولاحظها مرة بعد اخرى ضرورة ان ملكة الاستحضار لا تحصل الا بعد الحضور مرات ، و الحضور هو العقل المستفاد فيكون متقدما على العقل بالفعل .

وعندي أنه لا اعتبار لملكة الاستحضار في الفعل بل القدرة على الاستحضار كافية . فاذا حضرت المعقولات وذوّل عنها فهو قادر على استحضارها فهذه المرتبة لو لم يكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة . فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل المستفاد ؛ ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا . وهكذا فالعقل المستفاد مقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء .

وقد بقى للامام هيبتها بحث وهو أنه ان عنى بالقوة العملية كون النفس مدبرة للبدن ، وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم ، وبالعقل الهولاني هذا الاستعداد مع عدم الاستدله ، وبالعقل بالملكة استعدادها للمعقولات الثانية . فالكلام صحيح . فيكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب

واعلم أن ذلك وإن كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى ، وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الإنسانية والحيوانية والنباتية .
 * (تنبيه) *

* (لعلك تشتهي الان أن تعرف الفرق بين الفكرة و الحدس . فاستمع : أمّا الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخييل في أكثر الأمر ، يطلب بها الحد الأوسط أو ما يجرى مجراه مما يصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجرى مجراه فرماتأدت إلى المطلوب ، وربما انبثت . وأمّا الحدس وهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة إمّا عقيب طلب و شوق من غير حركة وإمّا من غير اشتياق و حركة . ويتمثل معه ما هو وسط له أو في حكمه) *

أقول : لما ذكر أن النفس تنتقل من المعقولات الأولى إلى الثانية إمّا بالفكر أو الحدس أراد أن يعرفهما ليتضح الفرق بينهما . فقوله في تعريف الفكر « إن النفس مستعينة بالتخييل في أكثر الأمر » إشارة إلى أن الفكر يكون في الجزئيات أكثر . لأنها في الكلّيات تكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالإعتبار كما مرّ . وقوله « استعراضا للمخزون في الباطن » إشارة إلى الصور والمعاني المخزونة في الخيال والذاكرة . وقوله « وما يجرى مجراه » إشارة إلى الصور العقلية . فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادئ تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فرماتأدت ، وربما تأدت ويتم إذا تأدت بحركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب .

وأمّا الحدس فهو ظفر عند الإلتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعة ، و تمثّل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق أولم يكن . وأشار الشيخ بقوله « أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن

مالها من هذه الإضافات والاحوال . وان عنى أن النفس موسوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن ، وبقوة أخرى استعدت لقبول العلوم . فلا بد من الدلالة على ذلك . وهذا بحث وارد . ٢

دفعه» إلى عدم الحركة الأولى ، وبقوله : «ويتشمل معه ما هو وسط له» إلى عدم الحركة الثانية . وقوله «أوفى حكمه» إشارة إلى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به . فالفرق بين الفكر والحدس أولاً بما كان الإنبات ولا إمكانه إلا أن الفكر المنبت لا يكون مؤدياً إلى علم . ولأجل ذلك ربما لا يسمى فكراً وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم ، وثانياً بوجود الحركة وعدها . وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضوع .

والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما، وخص الأولى بالفكر دون الحدس . وقال : الحدس هو أن يقع الحد الأوسط في الذهن أولاً ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب ، ثم قسمه : إلى ما يقترن بشوق . فيقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالأوسط ، وإلى ما لا يقترن به . فيتأخر عنه .

وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح (١) .

قوله

﴿ ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية ، وإمكان وجودها . فاستمع : ألسنت تعلم أن للحدس وجوداً ، وأن للإنسان فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم من لا تعود عليه الفكرة برادة ، ومنهم من له فطانة إلى حد ما ويستمتع بالفكر ، ومنهم من هو أتعف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس . وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت . وكما أنك تجد جانب النقصان منتزحاً إلى عديم الحدس

(١) قوله « وهذا خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح » أما مخالفة المتن فلأنه أثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن ، وأما اشتغاله على التناقض فلأنه عرف الحدس بأن يقع الحد الأوسط في الذهن أولاً ، ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متأخراً عن الشعور بالحد الأوسط . وهو مناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب متقدماً على الشعور بالأوسط .

وجوابه : إن ههنا شيئين : تصور النسبة المطلوبة ، والتصديق بها . ربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعوراً به . ثم إذا تمثل الحد الأوسط يشربه ، وربما يكون مشعوراً به بوجه ما شعوراً تصورياً ثم يصدق به . فالشعور المتأخر هو الشعور التصديقي ، والمتقدم هو الشعور التصوري فالتناقض م .

فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنى في أكثر أحواله عن التعلّم والفكرة*^(١)

أقول : يريد بيان إمكان وجود القوّة القدسيّة . وتقريره أنّ للحدس والفكر مراتب^(١) في التآدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم . أمّا بحسب الكيف فلسرعة التآدية وبطؤها ، وأمّا بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته ، والأوّل يكون في الفكرة أكثر لاشتمالها على الحركة ، والثاني يكون في الحدس أكثر لتجرّدة عن الحركة ولأنّ الحدس إنمّا يكون لقوّة من النفس . ولتلك المراتب حدّاً نقصان وكمال . وحدّ النقصان هو أن ينبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه ، وحدّ الكمال هو أن يحصل لشخص ما ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة أو قريباً من ذلك بحسب

(١) قوله « ان للفكر والحدس مراتب » المراتب في التآدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم : اما بحسب الكيف فسرعة التآدية وبطوها . هذا في الفكر ظاهر . فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع التآدية من المبادئ إلى المطلوب ، وربما يبطؤ : فمن فكر يتأدى إلى المطلوب في زمان يسير ، ومن فكر يتأدى إلى المطلوب في زمان طويل . وأمّا الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثابتة فكيف يتصور فيه سرعة تآدية المطلوب أو بطؤها . قال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت في الكم والكيف أما في الكم فلان بعض الناس أكثر عدداً في حدس ، وأمّا في الكيف فلان بعضهم يكون في أسرع زمان يعدس . وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف لما اعتبره بحسب زمان الحدس والحدس يصنع الظاهر فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه عليه الهدى المرتب . ولا شك أن هذه الامور انما يقع في زمان . فقد يقصر هذا الزمان وقد يطول ، وأمّا الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان التآدية وهو بعد زمان الحدس فكيف يعقل ذلك . ولعل توجيهه أن بعض الناس ربما يتكفي في العلم بالمبادئ المركبة على سبيل الاجمال للطافة ذهنه ، وبعضهم يحتاج إلى تفصيلها وإخطارها بالبال . وهذا يستدعي زماناً فيكون للاولين سرعة التآدى وللآخرين بطؤها ، والاولى أن الاختلاف في الكيف يكون في الفكر أكثر من الثاني وهو الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة إنمّا تختلف سرعة وبطؤها فالاختلاف في الكيف ثابت دائماً فربما لا يتعدو الفكر فلا يعتد بالعدد ،

قان قلت : الفكران ربما يتماهيان في السرعة والبطوء .

قلنا : هدمستبعد لاختلاف الإذهان . والثاني يكون في الحدس أكثر من الاول وهو الاختلاف في الكيف لمدم سرعة التآدية وبطؤها ، ووجود العدد : أما هدم السرعة والبطوء فلنجرده عن الحركة ، وأمّا وجود العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس وكلما كان النفس أقوى كان حدسها أكثر . م .

الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لاتقليدي. ولما كان طرف النقصان مشاهداً فطرف الكمال ممكن الوجود. وما في الكتاب ظاهر .

قوله

﴿ فان اشتبهت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك صنيعة لك أن المرسم بالصورة المعقولة من شيء، غير جسم ولا في جسم ، وأن المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم ﴾ .

أقول : يريد إثبات العقل الفعال ، و بيان كيفية إفاضته المعقولات على النفوس الإنسانية . ولما تقدمت إشارة ما إلى ذلك بأنه هو الذي يخرج النفوس من القوة إلى الفعل أورد هذا الفصل لزيادة الاستبصار . ولما كان المطلوب مبنياً على مقدمتين هما : أن كل ما ترسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني ، وأن كل ما ترسم فيه صورة محسوسة أو متعلقة بها فهو إما جسم وإما قوة في جسم . ولم يبينهما بعد فذكرهما وأحال بيانهما على ماسياتي ثم شرع في تقرير الحجية ^(١) وهو أن يقال : إدراك الشيء . وجود صورته في المدرك . على ما مر . و الذهول عنه مع إمكان ملاحظته . هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع إمكان وجودها أي وقت شاء . والنسيان عدم مطلق لها فيه فإن الوجود معه إنما يتحصل بتجشم كسب جديد كما كان في أول الأمر . فهبنا شيء غير المدرك ، حافظ للمدرك ، تكون

(١) قوله « ثم شرع في تقرير الحجية » للنفس بالقياس إلى مقولاتها ثلاث حالات : إدراك ، وذهول ، ونسيان . فالإدراك هو حصول الصور المعقولة في النفس ، والنسيان زوال الصور المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها إلا بتجشم كسب جديد ؛ وفي حالة الذهول لا شك أنه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد . فتلك الصورة إما أن لا يكون حاصله للنفس أصلاً فلا فرق بين الذهول والنسيان ، وإما أن يكون حاصله للنفس بوجه موجب لحصولها إما في النفس أو غيرها . لا سبيل إلى الأول إلا لكان الذهول عين الإدراك إذ لا معنى لإدراكها إلا بنفس حصولها فيستحيل غفلتها مع حصولها فيتعين أن يكون شيء غير النفس يرسم فيه الصورة المعقولة ، وليس جسماً أو جسماً لاني لا نفساً لان النفس في المعقولات بالقوة في بعض الاوقات وأما أن لا يلاحظ الصورة المعقولة في أي وقت شاء فلو كانت خزانة الصورة هي النفس لم يكن كذلك فاذن هبنا موجود يرسم فيه المعقولات بالفعل دائماً وهو العقل الفعال . م

الصورة حالة الذهول موجودة فيه، وحالة النسيان غير موجودة فيه . وإلا فكان الذهول والنسيان واحداً .

و أمّا القوى الجسمانيّة فقابلة للقسمة إلى جزئين يكون أحدهما مدركا و الآخر حافظا لكون الأجسام قابلة للتجزئة . و أمّا العاقلة فلا تقبل الإقسام . لما سيأتي . فإذن يجب أن يكون شيء غيرها بالذات ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها، وذلك الشيء لا يمكن أن يكون جسما أو جسمانياً . لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ، ولا يمكن أن يكون نفسا لأن النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل ؛ بل القوّة . فإذن هي هنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس . وهو العقل الفعّال .

فقوله

❖ (وأنت تعلم أنّ شعور القوّة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها) ❖ .
تذكر لما ذكره من قبل .

وقوله

❖ (وإن الصورة إذا كانت حاصلة في القوّة لم تغب عنها القوّة) ❖ .
إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل .

وقوله

❖ (أرأيت القوّة إن غابت عنها ثمّ عاودتها والتفتت إليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثّلها فيها) ❖ .

بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما . فإنّ المعادة إلى الإدراك تقتضى تجدداً مالمالك الصورة .

وقوله

❖ (فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوّة المدركة زوالاً) ❖

نتيجة لذلك .

وقوله

«(وأما في القوة الوهمية^(١) التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين : أحدهما أن يزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت كالخزانة لها ، و الثاني أن يزول عنها وينحفظ في قوة أخرى هي لها كالخزانة . وفي الوجه الأول لا تعود للوهم إلا بتجشّم كسب جديد ، وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشّم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية فيجوز أن يكون الخزن لها منبأ في عضو أو في قوة عضو، والذهول عنها لقوة في عضو آخر لا احتمال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزى)» .

إشارة إلى ما قررنا من أمر القوى الجسمانية .

وقوله

«(ولمّ له لا يجوز فيما ليس جسمانياً بل نقول : إننا نحن نجد في المعقولات نظير

(١) قوله د وأما في القوة الوهمية» لادخل له في الاستدلال وإن قرره الشارحان في مقدماته بل هو جواب لسؤال . فانه يمكن أن يقال : كما أن للعقل بالنسبة إلى المعقولات ثلاث أحوال كذلك للحس والوهم بانقياس إلى التخييلات وما يتصل بها الاحوال الثلاث حتى أن ادراكها حصولها عند الحس والوهم ، ونسبائها لأدائها عن الحس والوهم وعن خزانتها ، وذهولها وأدائها عنها لا عن الخزانة . فكما أن للوهم وهو قوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم بها يتحقق الاحوال الثلاث فلم لا يجوز أن يكون للعقل وهو قوة مدركة في النفس خزانة في النفس أيضاً حتى لا يحتاج إلى إثبات موجود آخر مباين لجوهر النفس .

وحاصل الجواب: أن الجسم يقبل التجزى فيمكن أن يكون الإدراك في جزء والخزن في جزء آخر بخلاف النفس فإذا حصل منها صورة فليس ذلك الإحصوا عند المدرك وهو الإدراك ، وأما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولاً عند القوة المدركة .

فان قلت : فالصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدركة لم يكن ذلك بأن ينتقل بينهما من الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال ؛ بل بأن يحدث مثل تلك الصورة المخرونة عنها المدركة . وحصول مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من أمر مباين فهب أن النفس إذا عادت بعد الذهول الى الصورة المرتسمة في العقل الفعال يبيض مثلها إلى النفس لكن لم قلت أن فيضاً منها . ولم لا يجوز أن يكون من أمر مباين كما في الخزانة .

فنقول : لطبم لم يخلوا ذلك لكن لما لم يشك في أن الجوهر العقلي من شأنه إفاضة المعقولات اقتصرنا عليه حتى لا يلزمهم إثبات مالم يدل البرهان عليه . م .

هاتين الحالتين أعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد؛ لكن الجوهر المرتمس بالمعقولات كماتيين لك غير جسماني ولا منقسم . فليس فيه شيء كالمتصرف و شيء كالخزانة . ولا يصلح أن يكون هو كالمتصرف و شيء من الجسم وقواه كالخزانة لأن المعقولات لا ترتسم في جسم) * .

إشارة إلى حال القوة العاقلة واحتياجها إلى حافظة .

وقوله

* (فبقى أن هيئنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات) * .

نتيجة ذلك ، وإثبات الجوهر المفارق . و أراد بالخروج عن جوهرنا هيئته لذواتنا بالذات . وإنما قال «عن جوهرنا» ولم يقل عن جسمنا ، لأن الخارج عن جسم لا يكون مفارقاً^(١) .

قوله

* (إذهو جوهر عقليّ بالفعل) * .

إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جوهر عقليّ بالفعل لأن الجسم لم يمكن أن ترتسم فيها لأنه جوهر غير عقليّ ، والنفس لم يمكن أن يرتسم فيها لأنها جوهر عقليّ لا بالفعل بل بالقوة .

وقوله

* (إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال^(٢) ما ارتسم [فيه] الصور العقلية الخاصة بذلك الإستعداد الخاص لأحكام خاصة) * .

(١) قوله « لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقاً » أى الخارج عن الجسم لا يلزم أن يكون عقلاً مفارقاً لجواز أن يكون نفساً ، وأما الخارج عن جوهرنا وهو النفس فيجب أن يكون عقلاً . م

(٢) قوله « إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال » لما ثبت موجوداً قدار تم فيه المعقولات أراد بيان كيفية حصول الأحوال الثلاثة للنفس بالقياس إليه بالادراك بحسب الاتصال بينه وبين النفس ، ولما كان جميع المعقولات مرتسماً فيه : فأدراك النفس بعضها منه وون بعض لا استعداد خاص لها بالنسبة إليه .

إشارة إلى تخصيص بعض الصور المرتمسة فيه بأن تصير النفوس مدركة لها دون سائرهما . والأحكام الخاصة هي علل الإستعدادات الخاصة من الإدراكات الجزئية السابقة المعدة لإدراك الكليات ، أو الإدراكات الكلية المناسبة المتأدية إلى المدرك الكلى .

وقوله

﴿ وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني أو إلى صورة أخرى انمحي المتمثل الذي كان أولاً ، كأن المرأة التي كانت يحاذى بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية ﴾ .

إشارة إلى حالة الذهول وسببه . وتمثل بالمرأة لأنها في الجسمانيات أشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجرّدات .

وقوله

﴿ وهذا إنما يكون أيضاً إذا اكتسبت ملكة الإتصال ﴾ .

إشارة إلى السبب الذي به تختلف حالتا الذهول والنسيان . وذلك لأن النسيان في القوى الجسمانية إنما كان لزوال الصورة عن الحافظة وهي هنا لا يمكن أن يزول شيء من العقل الفعّال . فسبب الإختلاف هي هنا أن الذهول إنما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الإتصال بالعقل الفعّال في مشاهدة ما اختصّ بها من المعقولات المرتمسة فيه . وتلك الهيئة هي ملكة الإتصال . والنسيان زوال تلك الملكة عنها .

واعتراضات الفاضل الشارح مكرّرة قد سبقت الإشارة إليها وإلى أجوبتها إلا

وذهولها عنه بحسب انقطاع الفيض لاعراضها عنه إلى شيء آخر : إما إلى البدن أو إلى صورة أخرى كما أن المرأة إذا حوذى بها شيء يظهر فيها صورته ، وإذا حوذى بها شيء آخر زالت الصورة الأولى .

ونسيانها بسبب زوال ملكة الإتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعّال كما في

قوله : هذا الكلام دلّ على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ^(١) ، ولم يدلّ على كون ذلك السبب مجرداً عالماً فإنّ كلّ مؤثر في شيء لا يجب أن يكون موصوفاً بذلك الأثر كالعقل الفعّال أيضاً الذي هو عندهم علّة لحدوث الألوان والصور والمقادير مع عدم اتّصافه بها .

والجواب عنه : أن الحجّة المذكورة دلّت على تجريده و سيأتي البرهان على أن كلّ مجرد عاقل على أن ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة إيّاها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها .

❖ (إشارة) ❖

❖ هذا الإتصال علته قوّة بعيدة هي العقل الهولانيّ ، وقوّة كاسبة هي العقل بالملكة ، وقوّة تامّة الإستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكّنة وهي المسماة بالعقل بالفعل) ❖ .

أقول : لما ظهر أن العلة الفاعليّة لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعّال ، والعلة القابليّة هي النفس بشرط أن تحصل لها ملكة الإتصال به . أراد أن يشير إلى العلة الموجودة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور و لاشك أن الاستعداد إنما يحدث شيئاً فشيئاً حتّى يتمّ . فإذن ينبغي أن يكون علته أيضاً حادثة كذلك بإزائه وقد مرّ ذكر قوى النفس المترتبة المتجدّدة التي هي العقل الهولانيّ ،

(١) قوله « الاقوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس »

ذكر الامام : أن حاصل العجة أن الانسان يصير عالماً بدمالم يكن . فلا بد له من سبب . وذلك السبب يجب أن يكون عقلا . وهذا بالحقيقة حجة اخرى أشار الشيخ إليها في الشفاء لاحاصل تلك العجة .

ثم اعترض عليه بأنه لاشك أن كل ما حدث بعد أن لم يكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم أن يكون عقلا لو كان مجرداً ، وعالماً . فلا بد من اثبات هاتين القدمتين .

أجاب الشارح بأن العجة دلت على أنه محل الصورة العقليه فيلزم أن يكون مجرداً ، وسيأتي البرهان على أن كل مجرد عاقل ، وأيضاً الجاهل يتمتع أن يفيض العلوم بخلاف غير الملون فانه يمكن أن يوجد لالوان . وقوله : على أن ملاحظة النفس للمعقولات الى آخره . تكرار للدلالة العجة على أنه محل المعقولات ، وإنه مستدرك لا طائل تحته . م

و العقل بالملكة ، و العقل بالفعل . فأشار هيمننا إلى أن العلة البعيدة هي الأولى منها وهي الإستعداد العام للإنسانى ، و المتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الإتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الأولى التي هي مبادئ المعقولات الثانية ، و القريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة ، وإنما يتم الإستعداد بها و بمشيئة النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما .

أقول : وهذا يدل على أن العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهولانى و العقل بالفعل . لا بين الحدس والقوة القدسية .

(إشارة)

(كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية ، وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما . تحقق ذلك مشاهدة الحال و تأملها . وهذه التصرفات هي المخصصات للإستعداد التام لصورة صورة . وقد يفيد هذا التخصص معنى عقلى لمعنى عقلى) .

أقول : لما ذكر حصول الإتصال للعقل للفعال في الفصل الماضى على سبيل الإجمال . فأراد أن يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل . وهو على وجهين : أحدهما : أن تكثر تصرف النفس والخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو ، وفي المثل المعنوية كمثل هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لاعلى أن تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها . فإن النفس لا تدرك الجزئيات و لاتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفه فيها بذاتها في المثل ، وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات . فتكسب النفس بتلك التصرفات أعنى التفكير في الأشخاص الجزئية استعداداً نحو قبول صورة الإنسان و صورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولاً عن العقل للفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلى و جزئياته . تحقق ذلك مشاهدة الحال و تأملها . فإننا إذا أحسننا بالجزئيات تصورنا الكليات .

وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصة للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتلة على تلك الجزئيات . لأن تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات إلى النفس بل ترسم فيها عن العقل الفعال .

و الوجه الثاني : أن يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كأجزاء الحدّ والرسم ، وكتصور الملزوم ، وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم . وهذه حال التصورات المستفادة . والتصديقات على قياسها . واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التأمل فيها أعرضا عنها مخافة الإطناب .

(إشارة)

(إن اشتهيت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذى وضع . فاسمع) .

أقول : يريد بيان أن النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع .

قال الفاضل الشارح إيراد هذه المسئلة^(١) كان بالنمط المترجم بالتجريد أولى إلا أنه لما بنى إثبات الجوهر المفارق على أن النفس الإنسانية ليست جسما ولا

(١) قوله « قال الفاضل الشارح إيراد هذه المسئلة » قال الإمام : هذا البحث أنس بنط التجريد لأنه يبحث عن النفس إلا أنه لما أثبت أن العقل خزنة للنفس ، وكان ذلك موقوفاً على أن النفس ليس بجسم ولا جسماني . ذكر دليلاً على ذلك من غير إحالة إلى نمط التجريد تخليصاً للمتعلم عن ورطة العبارة . فليس هذا البحث هيئتنا مقصوداً بالذات بل بالعرض قال الشارح : نمط التجريد ليس موضوعاً لبيان تجريد النفس عن الجسمية بل لبيان أحوال النفس بعد تجردها عن البدن . وهذا البحث مقصود بالذات هيئتنا لأن الكلام هيئتنا في النفوس الأرضية والسماوية . وإنما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي لأنهم يبحثون عن الاجسام أنها ذوات النفس بهذه الصفة ؛ لكن قوله : فيبين أنها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات فيه ما فيه . لأنه لم يبين أولاً أنها شيء مغاير للبدن ، وأما مغارقتها عن الجسمية فإنا ذكر هيئتنا . نعم قد أثبت بعد مغايرته للبدن كمالات لها ذاتية كالتفلات ، وكمالات آلية كالحساسات . ويبحث أيضاً في نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وذوالها بعد المفارقة من البدن ، والبحث هيئتنا عن وجودها للنفس ، والبحث عن الكمالات مشترك بين النمطين ولكن باعتبارين . م

جسمانيته احتاج إلى بيان ذلك . فاكتمى هيئنا ببرهان واحد لذلك ، و ذكر سائر البراهين في النمط المذكور .

وأقول : إنه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها . فيبين أولاً أنها جوهر مفارق الوجود عن الأجسام والجسمانيات ، ثم أثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة ، وكمالات تصدر عنها بتوسط آلات . وأراد في نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجريد عن البدن . فيبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسماً أو جسمانية بل بالغ في إيضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها ، و الكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن . فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد . على ما يتضح في موضعه . ولم يورد كما ذكره الشارح هيئنا شيئاً مما يجب أن يبين هناك .

قوله

﴿ إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسماً في الوضع ؛ وذلك إذا لم يكن كثرتها كثيرة ما ينقسم في الوضع كأجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم إلى كثيرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم ﴾ .
إشارة إلى تمهيد أصل كلي^(١) . وهو أن الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل ، وقد يكون بحيث يقتضى .

والأول هو الحال الذي لا ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم إلى جنسه وفضله ، وكأشياء كثيرة تحل محلاً واحداً معاً كالسواد والحركة مثلاً فإنهما لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين انقسام المحل إلى جزء أسود غير متحرك وإلى جزء متحرك غير أسود .

والثاني هو الحال الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كالبلقة . فإنها تنقسم

(١) قوله « إشارة إلى تمهيد أصل كلي » حاصله أن الحال انقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع لزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا . والحال إن لم ينقسم إلى أجزاء مختلفة الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام المحل . وإن انقسم إليها فاما أن يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته ، أو من حيث حالة أخرى ، فإن كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامه ضرورة والا فلا .

إلى عرضين متباينين في المحلّ والوضع، وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله «الشيء غير المنقسم قديقه أرنه أشياء كثيرة» إلى قوله «كأجزاء البلقة» .
والمحلّ أيضاً قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحالّ وقد يكون بحيث يقتضى .

والأوّل هو المحلّ المنقسم إلى أجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله أو إلى مادّته وصورته ، والمحلّ الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحلّ فيه الحالّ من حيث هو ذلك المحلّ بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به كالخطّ فإنّ النقطة لا تنقسم بانقسامه لأنّها لا تحلّ من حيث هو متناه ، و كالسطح فإنّ الشكل لا يحلّ من حيث هو ذونهاية واحدة أو أكثر ، و كالجسم فإنّ المحاذاة التي هي من الإضافات مثلا لا تحلّ من حيث هو جسم بل من حيث وجود آخر على وضع ما منه ، وكالأجزاء فإنّ الوحدة لا تحلّها من حيث هي أجزاء بل من حيث هي مجموع .

والثاني هو المحلّ الذي يحلّ فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحلّ فيه السواد أو الحركة أو المقدار ، وأشار الشيخ إلى القسم الأخير بقوله « لكن الشيء المنقسم إلى كثيرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم » وإنّما عرض عن ذكر القسم الأوّل لأنّ الحالّ هناك لا يقارن المحلّ المنقسم من حيث هو ذلك المحلّ وليس مقارنته إياه هذه المقارنة ؛ بل إنّما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد .

قوله

﴿ وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة وإلا لكانت المعقولات إنّما تلتئم من مباديها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فإنّه لا بدّ في كلّ كثيرة متناهية أو غير متناهية من واحد بالفعل ، وإذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فإنّما يعقل من حيث هو لا ينقسم . فإنّ لا يرسم فيما ينقسم في الوضع . وكلّ جسم وكلّ قوّة في الجسم منقسم ﴾ .

أقول: لمّا فرغ عن تمهيد الأصل المذكور . شرع في تقرير الحجّة (١) وهو أنّ في المعقولات معان غير منقسمة وإلّا للزم منه محال وهو التثام كلّ معقول من أجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة أو غير متشابهة . وإنما قيّد بالفعل . لأنّ الشئ الذى يكون له أجزاء غير متناهية بالقوّة كالجسم إنّما يكون واحداً بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع أنّ هذا الإحتمال في المعقولات غير ممكن على سيّاتى . ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لأنّ كلّ كثرّة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه . وذلك لأنّ الكثرة عبارة عن الآحاد . فإذن ثبت أنّ في المعقولات ما هو واحد فإذا عقل من حيث هو واحد فإنّما عقل من حيث لا ينقسم . ومعنى أنّه عقل : أنّه ارتسم في جوهر يدرّكه . وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحق طبيعة أخرى به . لأنّه إنّما يدرّكه بذاته . ثمّ إنّ كان ذلك الجوهر ممّا ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال . فإذن المعقول الواحد يستحيل أن يرتسم فيما

(١) قوله « شرع في تقرير الحجّة » تقريرها على الوجه المرتب أن بعض المعقولات ليس ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع لانه لو كان كل معقول منقسماً إلى أجزاء متباينة في الوضع فاما أن يكون منقسماً بالفعل ، أو بالقوة . فان كان منقسماً بالفعل كان تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة ، والحاصل في العقل معقول فيكون أيضاً مركباً من أجزاء متباينة في الوضع فيلزم أن يكون الصورة العقلية مشتملة على أجزاء غير متناهية بالفعل . وانه محال . وعلى تقدير الجواز فهو مشتمل على المطلوب لان كل جملة متناهية أو غير متناهية فالواحد موجود فيها بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم إلى أجزاء فضلاً عن انقسامه إلى أجزاء متباينة الوضع ، وان كان منقسماً بالقوة فهو محال . على ما سيأتى . ومع ذلك فالمدلول حاصل . لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد منقسم إلى أجزاء متباينة الوضع ففي المعقولات ما هو غير منقسم إلى أجزاء متناهية الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم إلى اجزاء متباينة الوضع ، وكل جسم أو قوة جسمانية ينقسم إلى اجزاء متباينة الوضع ينتج ان النفس ليس بجسم ولا قوة جسمانية و هو المطلوب ؛ لكن الشيخ جعل اللازم اشتغال المعقولات على أجزاء غير متناهية بالفعل فقيّد الفعل لا خروج المنقسم بالقوة فانه سيبيته . وانما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسم منقسم إلى الاجزاء . فلا يتشكى الدلالة في جميع الجسمانيات ؛ لكن من الظاهر ان النفس ليست جسمانية فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات . م

ينقسم في الوضع ، وكل جسم و كل قوة حالة في جسم منقسم . فإذا نحل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ، ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر^(١) . فإذا نحلست النفس الإنسانية ولا كل ما من شأنه أن يعقل بجسم ولا جسماني . وألغى الكتاب ظاهرة . وإنما قيد قوله «فإن لا يرتسم فيما ينقسم» بالوضع احترازاً من انقسام المحل لا بالوضع . فإنه لا يقتضى انقسام الحال كما مر . والجوهر العاقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام كاتقسام النفس إلى جنسها وفصلها .
و اعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل^(٢) فلا يحتمل أن ينقسم إلى مختلفات . لأن

(١) قوله « ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر » أي لأن النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض ، والحاكم بين الأشياء لابد أن يعقلها . لكن هذه المقدمة لا حاجة إليها أصلاً أما أولاً فلأن الكلام في معقولات النفس ، وأما ثانياً فلأنه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات .

واعلم أن الشيخ أطلق قوله : بعض المعقولات غير منقسم . ولم يرد به أنه غير منقسم إلى الجزئيات لأنه لم يثبت عدم الانقسام إلى الجزئيات ، ولو أثبت لم يوجب عدم انقسام محله إليها إذ لو وجب لم يلزم أن يكون مجرداً ؛ بل المراد عدم الانقسام إلى الأجزاء العقلية . إذ لا يلزم من عدم انقسام الحال إلى الأجزاء العقلية عدم انقسام المحل إليها ، ولا من عدم انقسام المحل إلى الأجزاء العقلية بمجرد . فتبين أن المراد عدم الانقسام إلى الأجزاء الوضعية كما فسرنا . ولهذا استنتج أنه يرتسم فيما ينقسم بالوضع .

ولو قيل : المراد الاستدلال لعدم انقسام الصورة العقلية إلى الأجزاء مطلقاً فإنه يلزم من عدم انقسام الحال مطلقاً عدم انقسام المحل .

قلنا : اللازم ليس عدم انقسام المحل مطلقاً فإنه لا يلزم من انقسام المحل مطلقاً انقسام الحال ؛ بل اللازم عدم انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع ويكفي فيه عدم انقسام الحال إلى أجزاء متباينة الوضع . لأن انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال إلى أجزاء متباينة الوضع ، ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقاً زيادة مستدركة .

(٢) قوله « واعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل » أورد الشيخ بهذا الفصل مؤلفين فعلهما الشارح على احتمالين في الاستدلال . وذلك أنه أراد أن يبين أن المعقول لا يجوز أن يكون منقسماً بالقوة لأن ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز أن ينقسم إلى مختلفات . وذلك ظاهر فهو لا ينقسم إلا إلى المتشابهات إما انقسام الشخصي إلى الأجزاء ، أو انقسام الجنس إلى الأنواع فهذان احتمالان .

وأقول : الاحتمال الثاني غير آت . لما تبين أن المراد انقسام الكل إلى الأجزاء فكيف يحتمل قسمة الكلي إلى الجزئيات . على أن الانقسام في الانقسام إلى الأنواع مختلفة فلا يدخل تحت الانقسام إلى المتشابهات .

اختلاف الأجزاء الموجودة في الكل يقتضى انقسام الكل بالفعل ، وقد فرض غير منقسم بالفعل . هذا خلف ؛ لكنه يحتمل أن ينقسم إلى متشابهات وإن لم يكن إلا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص إلى أجزاء غير متناهية بالقوة ، أو كالجسم الذى هو جنس إلى أنواع غير متناهية بالقوة . والمعنى المعقول إن كان كذلك فلا يمتنع أن يحل في جسم غير منقسم بالفعل ، وينقسم انقسام ذلك الجسم إلى أجزاءه أو إلى جزئياته . فلذلك أرف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الإحتمالين ، وتحقيق الحق فيهما .

❖ (وهم وتنبية) ❖

❖ (ولمَّا تقول : قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوجدانية قسمة وهمية إلى أجزاء متشابهة . فاسمع) ❖ .

أقول : الوهم هو الإحتمال الأول من الإحتمالين المذكورين . وهو أن يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء متشابهة كالجسم الواحد ، وحينئذ يمكن أن يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه . والتنبية تنبيه على فساد هذا الإحتمال ^(١) .

لا يقال : إن المراد انقسام الجنس إلى حصص الأنواع وهى متشابهة فى الطبيعة الجنسية . لانا نقول : هذا الانقسام جملة الشيخ فى مقابلة انقسام النوع إلى حصص الاصناف ، وانقسام الجنس إلى العصب انقسام النوع إلى الاصناف . فلا يكون مقابلا له .

والاولى أن يجعل السؤال الاول على بطلان الاحتمال الاول ، و السؤال الثانى على ايراد هبة على الدليل ربما اشبهه على السائل ما أورده المعلل من إطلاق الانقسام . وترتيب الكلام على معاذاة متن الكتاب أن يقال : لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسماً إلى أجزاء غير متناهية بالفعل . وإنه محال . وإلا لزم إحاطة العقل بما لا يتناهى . ومع ذلك فهو مشتمل على المطلوب . فكان سائلا يقول : لانسالم اللازمة ولم لا يجوز أن يكون المعقول منقسماً بالقوة ويكون حالاً فى المنقسم بالقوة كالجسم ، وبمدا اجواب يعارض بانقسام الصورة المعقولة . فيجيب بأنه غير الانقسام الذى نحن بصدده . م

(١) قوله « تنبيه على فساد هذا الاحتمال » وتقريره أن المعقول الواحد اذا انقسم بقسيتين فلا يخلو إما أن يكون حصول القسيتين فى العقل شرطاً لحصول ذلك المعقول فى العقل ،

وتقريره : أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين ويجب أن يكونا متشابهين للمجموع أيضاً . فلا يخلو إما أن يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المعقول معقولاً وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط ، أو لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولاً أيضاً كالأصل .

أما القسم الأول فباطل من ثلاثة أوجه :

الأول : أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبانياً للكل هبائنة الشرط للمشروط . و يلزم من ذلك أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إياهما ؛ بل إنما يكون المجتمع متعلقاً ماهيةً بزيادة في المقدار أو العدد كشكل ما أو عدد بخلاف القسمين . فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المتشابهة لهما . هذا خلف .

الثاني : أن المعقول الذي شرط كونه معقولاً هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحداً غير منقسم . هذا خلف .

والثالث : أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزئان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلًا . فلا يكون معقولاً وقد فرضناه معقولاً . هذا خلف .

والشيخ أشار إلى القسم الأول بقوله :

﴿إنه إن كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطاً مع الآخر في استتمام

التصور العقلي﴾ .

وأشار إلى الوجه الأول بقوله :

والاول باطل . لانه لو كان شرطاً لكان حصول القسمين في العقل متافراً لحصول ذلك المعقول في العقل ، ضرورة المتغايرة بين الشرط والشروط . فلا بد أن يكون في المعقول أمر زايد على القسمين . فانه لو لم يكن فيه زايد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله . فذلك الزايد ليس هو جزء آخر لانا فرضنا انقسام المعقول إلى قسمين فقط بل عارضاً من مقدار أو عدد وحينئذ لو لم يكن ذلك المعقول متعلقاً بالهبة بذلك المارض كان حصوله حصول القسمين فوجب أن يكون متعلقاً بالهبة به مقتضياً له ليكون مخالفاً للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد فرضنا هما متشابهين ومتساويين له . هذا خلف .

والثاني أيضاً باطل . وإلا لكان الصورة المعقولة منشأة بالعوارض الخيرية من إمكان القسمة ،

(فهما مبينان له مباينة الشرط للمشروط) .

وأشار إلى الوجه الثاني بقوله :

(وأيضاً فيكون المعقول الذي إنما يعقل بشرطين هما جزئاه منقسماً)

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله :

(وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط فلم يكن معقولاً)

وأما القسم الثاني: وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته بل يكون

هو بنفسه معقولاً ، وكل واحد من القسمين بانفراده أيضاً معقولاً كالجسم الذي يقبل

القسمة إلى أجسام . فباطل أيضاً . لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب

عن ذاته كالقسمة أولاً ، ومقارنته ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً . وقد ذكرنا من قبل

أن الصور المعقولة إنما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها . هذا خلف .

وأشار الشيخ إلى هذا القسم بقوله :

(وإن لم يكن شرطاً) .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله :

*(فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس له مدخلية

ومن مقدار يقبل القسمة . ويلزم من إمكان القسمة إمكان الجمع ، والتفريق : الجمع قبل الاقسام ،

والتفريق بعده ، ومن عروض الزيادة والنقصان . لافرقني أقل من ذلك المقدار بلاغا فان أجزاء

الصورة العقلية لما كانت مشابهة ومشابهة لها في تمام المهية وكل من الاقسام حاصل في

النقل كالكل فحصول المهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام . ولا معنى لتعقل الشيء . الا حصول

مهيته في العقل فيكون في الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولة . فقد عرض للصورة

العقلية زيادة ونقصان . فيكون الصورة العقلية ملازمة لعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها . هذا

خلف .

وقول الشارح في القسم الاول : وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً للفقدان

الشرط ، وفي الثاني : بل كان بانفراده معقولاً أيضاً كالاصل . غير لازم لجواز أن يكون حصول

القسمين شرطاً في معقولية ذلك المعقول ويكون كل واحد معقولاً بانفراده . وإنما يكون الشرط

مفقوداً لو كان حصول القسمين شرطاً لمعقولية كل شيء . وليس هو المفروض بل شرطية معقولية

ذلك المعقول المنقسم . وكذلك يجوز أن لا يكون حصول القسمين شرطاً ولا يكون كل واحد بانفراده معقولاً .

في تميم معقوليتها إلا بالعرض . وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة . فأذن هي ملابسة بعد لها) * .

وبإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله :
* (و كيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان متشابهاً فالصورة التي جردناها مغطاة بعد بهيئة غريبة من جمع أو تفريق أو زيادة أو نقصان ، واختصاص بوضع . فليست هي الصورة المفروضة) * .

وذلك لأن القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في أقل منه كفاية فإن أحد القسمين وإن كان متشابهاً للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة . فأذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغطاة بعد بهيئة غريبة من جمع إذا اعتبر حصول الكل من القسمين ، أو تفريق إذا اعتبر انقسامه إليهما ، أو زيادة إذا اعتبر حصوله من من انضيا ف أحد القسمين إلى الآخر ، أو نقصان إذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف أحدهما منه ، و اختصاص بوضع لأن التجزئة إلى جزئين متشابهين لا تعرض إلا للماديات فهي تقتضى وضعاً ما لا محالة ، وقوله « فليست هي الصورة المفروضة » إشارة إلى الخلف .

والحق أن بعض ذلك إذ ليس له في الاستدلال مدخل ، ولله في متن الكتاب أثر .

ثم في هذا الدليل نظر من وجهين :

أحدهما : أن القسم الأول مستدرك لانه يكفى أن يقال : لو كانت الصورة تنقسم بالقوة لم تكن مجردة عن اللواحق المادية . هذا خلف . فلا دخل لابطال القسم الأول في ذلك أيضاً .

الثاني : ان أريد بقوله : يلزم أن يكون الصورة المعقولة مغطاة بالعوارض من الانقسام والمقدار والوضع أنه يلزم أن يكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض بالذات . فلانسلم ؛ بل الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي يعرض لها هذه العوارض كما يمرض للعالم المقدار الذي هو للعالم والانقسام العارض له ، وان أريد أنه يلزم أن يكون معروضة لها بواسطة عروضها لعلمها . فنسلم ؛ لكن لانسلم أن الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذي ثبت أنها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها ، وأما أنها تكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا .

قوله

« وأما الصور الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس أجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية إلى أن يكون رسمها ورسمها في ذى وضع وقبول انقسام) » .

أقول : لمأفرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليم الفرق بينهما (١) وذلك لأننا إذا أحسننا بوجه إنسان مثلا أو تخيلناه فلا بد من أن يلاحظ النفس أجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كاليمين والأف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهة لم تحل اليسرى فيها ، وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع . وأيضاً كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون إحداهما في جهة من الأخرى غير جهة الأنف هيئات غريبة مادية تقارنها ، و تلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسى ورسمها الخيالى في ذى وضع وقبول انقسام . أى في شىء مادية والرسم هو الأثر اللاصق بالأرض . وهو بالمحسوس أولى لأن الحس إنما يجد أثر الشىء . والرسم هو الختم . أعنى إحداث النقش . أى يحصل من الطبائع في الشىء الذى طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به اليد ورسمها . وهو بالخيالى أولى لأن صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس و في قول الشيخ : ملاحظة النفس الصور

(١) قوله « ليم الفرق بينهما » حاصله أن الصورة الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس و يميز بينهما ، ولا ير سم الا فيما هو كذلك . وهذا بازاء ما قبل : الصورة العقلية لا تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محلها كذلك . فقه ظهر الفرق بينهما ظهوراً بيننا .

واعلم أن الوضع ههنا معنى العقولة لا معنى الاشارة الحسية . فانه لو كان بمعنى الاشارة الحسية لم يحتاج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء ، بل يكفى ان يقال : الصورة العقلية ليست بذات وضع فلا تقوم بذى وضع ، وايضاً لا يصدق ان الصورة الخيالية ذات وضع لان من الصورة الخيالية ما هو مدموم ويستحيل الاشارة الحسية الى المدمومات . فتبين ان يكون المراد بالوضع ما هو المعقولة ، واختاره بين الاضداد المتعددة التى هي لاجزاء ، ذال على ذلك . م

الحسية والخيالية . تصريح باٍ دراك النفس لها . ويظهر منه بطلان قول من ادّعى عليه أنه لا يقول بذلك .

واعترض الفاضل الشارح ^(١) بأن الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة . مكرّر قد سبق ذكره .

وقوله : لوضح أن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق كان كافياً في بيان تجرد النفس لأننا حينئذ نقول : كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجرداً عن اللواحق ، والصورة العقلية مجردة . فهي ليست بحالة في متحيز . ليس بقدرح في الحجّة المذكورة لأنّ صحّة حجّة على مطالب لا ينافي صحّة حجّة أخرى عليه . والشيخ قد أورد تلك الحجّة أيضاً في أكثر كتبه حتّى المختصر الموسوم

(١) قوله « واعترض الفاضل الشارح » هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس .

احدهما : ان قولكم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية موصوفة بموارض غريبة . باطل . لان الصورة العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها وحاولها فيها وعرضتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة معها في النفس اعراض غريبة عن مهيبتها . فلو استحال حصول الصورة العقلية في الجسم لاستحالة اتصافها بالموارض الغريبة لاستحالة حصولها في النفس المجردة ايضاً . وجوابه : ان المراد بالموارض الغريبة ثمة الموارض المادية وهذه الموارض ليست مادية .

الثاني : انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس لان كل حال في المتحيز ذو وضع واليه اشار بسبب محله الى آخر ما ذكر . ولم يحتج الى بيان ان الصورة هل ينقسم بانقسام محلها اولاً ، وأن ذلك الانقسام كيف يكون .

وجوابه ان هذه حجة أخرى اوردتها الشيخ على وجه اقرب اخذاً لاستنتاجه من قياس واحد . والامام استنتج من قياسين .

واعلم ان من الظاهر البين ان المراد من الوضع ههنا قبول الإشارة العسية على ما صرح به الامام ، وهذا ايضاً : تحقق اختلاف العسيتين .

لكن يمكن نقض هذه الحجّة بأن الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون ممدومة فيجب ان لا يعمل في جسم .

وأقول ايضاً : ان عيناً اذا حلت في عين فان كانت احدهما منقسمة الى أجزاء متباينة الوضع او كانت مشارداً اليها اشارة حسية كانت الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر . واما الصورة العقلية وهي غير اصيلة في الوجود اذا وجدت في النفس وهي عين فهل يستدعي انقسام احدهما او وضعهما انقسام الاخرى او وضعهما ؟ وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي الحول فيه ؛ موضوع نظر دقيق . مع

بعيون الحكمة ؛ لكنّه أوردّها على وجه أقرب مأخذاً ممّا ذكره هذا الفاضل وذلك أنّه أوردّها هكذا : الصور العقلية ليست بذوات وضع ، وكلّ حال في جسم فهو ذو وضع . وإنّما اختار ههنا الحجّة المذكورة التي هي قولنا : المرسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم ، والجسم منقسم . لاندرج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه أظهر . كما أشار إليه .

وأما اعتراضه المستفاد ^(١) من الشيخ أبي البركات وهو أنّ الهولي غير ذات حجم وقد حكمتهم بانطباع الجسميّة والمقدار فيها . فلم لا يجوز انطباع المحسّسات في النفس .

فالجواب عنه : أنّ الهولي ؛ إنّما تتحصّل موجوده ذات وضع بذاك الإِنطباع والنفس لا يجوز أن تصير ذات وضع البتّة .
وقوله : هب أنّ ما ذكر تموه يقتضى كون الصور الحسّية والخيالية جسمانية ؛ لكنّها لا يقتضى كون الوهميّة جسمانية .

فالجواب : أنّهم لم يتمسّكوا في ذلك بهذه الحجّة بل بغيرها ^(٢) .

أنا نعلم أنّما ليست حلول الصورة في المادة ، ولا حلول العرض في الجسم فإن الصورة والاعراض متانمة إذ الصورة المادية لاتتّامع الصور الهوائية ، والسواد لا يتّامع البياض ، وصورها في العقل يجتمع بعضها مع بعض ، وإيضاً الصورة المادية العظيمة لا يحل في المادة الصغيرة ، وأما الصورة النفسانية فقبول النفس فيها للعظيمة كقبولها للصغيرة ، وإيضاً الكيفية الضعيفة تنهض عند حدود الكيفية القوية بخلاف الصورة النفسانية القوية لا تزيل للضعيفة ، وإيضاً الصورة العقلية إذا زالت لا تحتاج في استرجاعها إلى تجسّم كسب جديد بخلاف الصورة المادية إذا زالت تحتاج إعادتها إلى مثل السبب الأول .

(١) قوله « واما اعتراضه المستفاد » هذان اعتراضان على دليل جسميّة القوى الحسية والخيالية : الأول : ان قولكم المجرّد لا يجوز ان ينطبع فيه الاشياء المتباينة الوضع منقوض بالهولي التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسميّة والمقدار والوضع .

(٢) قوله « بل بغيرها » كما يقال الوهميّة إنّما تدرك معنى المحسوس كمداداة هذا الشخص من حيث هو كذلك ؛ ولاشك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك المحسوس ومدرك الصور المحسوسة لا بد ان يكون جسمانياً .

☆ (وهم وتنيه) ☆

☆ (وأولئك تقول: إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها قسمة المعنى الجنسي الوجداني بالفصول المنوعة، و المعنى النوعي الوجداني بالفصول العريضة المصنفة. فاسمع) ☆ .

أقول: الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني^(١) من الإحتمالين المذكورين وهو أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها .

واعلم أن قسمة الكل إلى الجزئيات إنما يكون بإضافة زوائد معنوية إليه . وتلك الزوائد تكون إما مقومة لماهيات الجزئيات ، أو غير مقومة . فإن كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوجداني بالفصول الذاتية

(١) قوله « هو الاحتمال الثاني » أقول : هذه ماضرة في المقدمة القائلة : بعض المعقولات غير تنقسم ، وهوان كل صورة عقلية تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها الى الانواع ان كانت طبيعة جنسية ، او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية . وحاصل الجواب ان هذه قسمة الكلي الى الجزئيات وما في معناه هو قسمة الكل الى الاجزاء فأين هذا من ذلك . و في ايراد السؤال و الجواب تنبيه على الفرق بين القسمين ، والشارح ذكر لقسمة الكلي الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوائد المعنوية التي تضاف الى الكلي اما مقومات للجزئيات اولاً . و غير المقومات اما كليات او جزئيات . وانما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص . لان العاصل فيه ليس بمقول بل محسوس .

وفيه نظر: لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم اليها ، ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض لكليتها مع انه معقول ؛ بل الوجه في ذلك ان كل كلي لابد من انقسامه بأحد الوجهين إما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف . واما انه ينقسم بانقسام آخر فلا يقصد في ذلك، ولا حاجة الى التمرس له في اثبات تلك الكلية، واما قوله « ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط التي امتد للنابه على تجريد محله » فكأنه جواب لسؤال :

وهو ان يقال: هب ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء ، لكن لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل .

فأجاب بأن يفرض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة .

واعلم أن الاولي حذف هذا الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة بالوضع على ما تقرر في كلام الشيخ وشارحه تصريحاً وتلويحاً . وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا يبا في ذلك . م

المنوِّعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق إليه إلى الإنسان وغيره . وإن لم تكن مقوِّمة كانت عرضيات . ولا يخلو إماماً أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلي قابلاً للشركة أو لم يكن . فإن كان قابلاً للشركة كانت قسمة المعنى النوعي بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الإنسان بالسواد والبياض إلى السودان والبيضان . وإن لم يكن قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة . وإنما يذكر الشيخ هذا القسم لأن الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوساً

قوله

❦ (إنه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه إلحاق كلي بكلي . يجعله صورة اخرى ليس جزءاً من الصورة الأولى . فإن المعقول الجنسي و النوعي لا تنقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية و صنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي أو النوعي ، ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأجزاء ؛ بل نسبة الجزئيات . ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضه ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي يشكك به أولاً من قبول القسمة إلى المتشابهات . وكان كل واحد من أجزائه هو أولى بأن يكون البسيط الذي كلاً منافيه) ❦

أقول : هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه . وهو أن هذه القسمة يجوز أن يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة . لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق تجعلها صورة ثالثة كالأنا ليس الحاصل ليس جزءاً من الصورة الاولى أعني الحيوان فإن المعقول الجنسي كالحيوان لا تنقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية كالأنا و الفرس يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان ، و كذلك النوعي كالأنا لا ينقسم إلى معقولات صنفية كالعرب و العجم يكون مجموعها حاصل معنى الأنا ، و أيضاً لا تكون نسبة هذه الأنواع و الأصناف إلى الحيوان أو الأنا المقسومين نسبة الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي استدلتنا به على تجريده محتملة ينقسم بمختلفات بوجه كالجسد و الفصل لكان غير الوجه الذي يشكك به قبل هذا من

قبوله القسمة إلى أجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من أجزائه البسيطة التي لا ينقسم كجنسه العالی أولى بأن يجه له البسيط الذي استدللنا به له لا يعرض شك من وجه .

❖ (إشارة) ❖

❖ (إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله ، وذلك عقل منه لذاته . فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته) ❖
أقول : يريد بيان أن كل عاقل فهو معقول ، وأن كل معقول قائم بذاته فهو عاقل . وابتداء بالأول .

فقوله « كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله » صغرى قياس . وإنما قال : بالقوة القريبة لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب : بعيدة هي العقل الهولاني ، ومتوسطة هي العقل بالملكة . وقريبة هي العقل بالفعل . وهي التي تقتضى أن يكون للعاقل أن يلاحظ معقوله متى شاء . فالمراد أن كل شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل بالفعل متى شاء أن ذاته عاقلة لذلك الشيء ، وذلك لأن تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له . وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له . ولا شك أن حصول الشيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له إذا اعتبره معتبر .

والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ . إنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل ^(١) .

(١) قوله « واستدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل » .

ولقائل ان يقول : هذا السؤال لا يضر بالدليل لان الدعي ان كل عاقل معقول فلا يخلو اما ان يكون تعقل تعقل المعقول بالفعل ، أولا . فان لم يكن بالفعل بل بالقوة تم الدليل سالماً عن القبح ، وان كان تعقل تعقلها بالفعل و هو يستازم تعقلها فيكون عاقلة معقولة وهو المطلوب . لكن كلام الامام في صدق كلية الصغرى .

فأجاب الشارح بأن تعقل التعقل بالنظر إلى نفس التعقل بالقوة ، وكونه بالنظر إلى نفس التعقل بالفعل لا ينافي ذلك كما ان الهولاني بالنظر إلى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقتران الصورة موجودة بالفعل . م

بأنَّ العقولَ المفارقةَ ليس فيها شيءٌ بالقوَّةِ . على ماسيأتي . فهي إنَّما يعقلُ بالفعل . قال : وكان من الواجب أن يقول : فإنَّه يمكن أن يعقله بالإمكان العامَّ ليكون متناوِلاً لها وللنفوس الإنسانيَّة .

أقول : الإمكان العامُّ يقع على الإمكانات البعيدة حتَّى على دائمِ العدم من غير ضرورة ، فلذلك لم يعبَّرَ به الشيخ عن المقصود في هذا الموضوع ، وعبَّرَ بالقوَّةِ القريبة التي مرَّ ذكرها . والمراد أن تعقلَ الشيء بشتمل على تعقلِ صدور ذلك التعقلِ بالقوَّةِ القريبة . فالمشتمل على القوَّةِ هو التعقلُ لا المتعقلُ ، وكون المتعقلِ بحيث يجب أن يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوَّةِ لسبب يرجع إلى ذاته لا ينافي ذلك . فهذه صغرى القياس . وقال الفاضل الشارح إنَّه بديهيٌّ .

وأما كيري القياس فيدلُّ عليها قوله « وذلك عقل منه لذاته » يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء . تعقل منه لذاته بوجه . فإنَّ العلم بالتصديق علم بتصوُّر الموضوع لست أقول هو علم بتصوُّر الموضوع فقط ؛ بل وعلم بتصوُّر المحمول ، وعلم بارتباطهما . و أمَّا النتيجة فقوله « فكلُّ ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته » و صورة القياس هكذا : كلُّ شيءٍ يعقل شيئاً فله أن يعقل متى شاء كون ذاته عاقلاً لذلك ، و كلُّ ما له أن يعقل كون ذاته عاقلاً لشيءٍ فله أن يعقل ذاته . فكلُّ شيءٍ يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته .

قوله

﴿ وكلُّ ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر ؛ ولذلك يعقل أيضا مع غيره ، و إنَّما تعقله العاقلة بالمقارنة لامحالة ﴾

أقول : يديد أن يبيِّن أن كلَّ معقولٍ فهو عاقلٌ بالإمكان بشرط سيذكره ^(١) ، فذكر أولاً أن كلَّ معقولٍ فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولا آخر . و بيَّنه من وجهين

(١) قوله « بشرط سيذكره » هو قيامه بالذات ولا شك أنه يتضمن الوجود الخارجى ضرورة ان الوجود فى العقل لا يكون قائماً بالذات بل بالعقل فالطلب أن كل معقول إذا كان موجوداً فى الخارج قائماً بالذات أمكن أن يكون عاقلاً لان كل معقول بالنظر إلى ماهيته يسكن أن يقارن معقولا آخر أما أولاً فلانه ربما يعقل مع غيره ، و اما ثانياً فلان معقولته هي كونه مقادراً

أحدهما أنه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع أن يعقل مع الغير ، و الثاني أن كونه معقولا هو كونه معارنا للعاقل

قوله

﴿فإن كان ممّا يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته أن يقارن المعنى المعقول﴾
 أقول : هذا هو الشرط المذكور . و هو القيام بالذات . والمعنى أن كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته أن يقارنه معنى معقول . و سبب الإحتياج إلى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل

وقوله

(اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوّة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة أوشى . آخر إن كان)

للعاقل ، وقد ثبت أن كل عاقل معقول فيكون مقارنا لمعقول آخر .
 فلو قيل : لا نسلم أن كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل لجواز أن يكون المعقول نفس العاقل و حينئذ لا يكون مقارنا له .

فتقول : المراد بالمعقول هنا المعقول النفاير للعاقل فإن المدعى أن كل معقول عاقل لان المعقول إما أن يكون عين العاقل أو غيره فان كان عين العاقل فذاك وإن كان غيره فمن شأنه مميته أن يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما أن يكون ماديا أو لا يكون . فان كان ماديا كالجسم استعمال أن يقارنه معقول لما ثبت أن المادة مانعة من النقل فلما لم يمكن أن يكون معقولا لم يمكن عاقلا لانه لو أمكن أن يكون عاقلا لا يمكن ان يكون معقولا فان كان مجردا فلا مانع من أن يقارنه معقول آخر و المعقول الاخر صبرة عقلية فقارنته للمعقول الاخر مقارنته للصورة العقلية ولا معنى للنقل الا هذا فقد أمكن أن يكون عاقلا . ثم في قوله «أوشى» آخر « إن كان يحل على الصورة المعقولة نظر .

لان قوله « اللهم الا أن يكون ذاته ممنوّة في الوجود » إستثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاتها و الحق أن لا يحل على شيء أصلا بل مراد الشيخ أن المعقول لو كان ما يقوم بذاته أمكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع كالعادة أو شيء آخر لو فرض لأن ذلك الشيء موجود في الواقع و لهذا أورد سؤالا بحسب المانع في وهم وتنبية ، وكذا في قوله « أي إن كانت حقيقة مسلمة لذاته » لانه لو كان المراد هذا لتكرر شرط القيام بالذات ولا فائدة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ أن يقال : وان كانت حقيقة مسلمة من العادة أو من المانع . فانه قال : لما ثبت أن كل معقول فمن شأنه أن يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول قائما بذاته فلا مانع لمقارنته معقول الا اذا كان ماديا فان المادة يمنع فلو كان مع كونه قائما بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع أمكن أن يقارن الصورة العقلية فيكون أن يكون عاقلا . م

أقول : قد ثبت فيما مضى أنّ مقارنة المادّة ولو احقها مانعة عن كون الشيء معقولاً ، وأنه إنّما يصير معقولاً بتجريدته عنها . فكل شيء يكون في الوجود ممنوّاً بمقارنة المادّة ولو احقها وإن كان قائماً بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور . يقال منوت الشيء و منيته : أى ابتليته . وقوله «أوشى» آخر إن كان « يمكن أن يحمل على الصور المعقولة المجردة فإنها لاتعقل إذا كانت قائمة بما قبل آخر وإن كانت تعقل إذا كانت قائمة بذواتها .

قوله

« (فإن كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية إياها . فكان لها ذلك بالإمكان . وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته) »
 أقول : أى إن كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاته أن يقارنها الصور العقلية . فكانت عاقلة لتلك الصور بالإمكان فإن معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته لأنّ تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعلّلاً له بالقوة [القريبة] وهو يتضمن تعقله لذاته .
 و تقدير الكلام : وفي ضمن ما يلزم ذلك ^(١) إمكان عقله لذاته .

(١) قوله « و تقدير الكلام و في ضمن ما يلزم ذلك » إنما قدر ما يلزم جواباً لسؤال الامام بأن عقله لذاته ليس جزءاً لعقله لغيره و مالا يكون جزءاً للشيء لا يكون في ضمنه لان عقله لذاته و وإن لم يكن في ضمن عقله لغيره الا أنه في ضمن ما يلزم عقله لغيره فانه يستلزم عقله أنه متعلل له وهو يتضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع جزء من التصديق أو كالجزم منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اندفام الاستدراك وهذا إنما ينظم اوقال : و في ضمن ذلك عقله لذاته ؛ لكنه قال : إمكان عقله لذاته . و إمكان تصور الموضوع ليس جزءاً لإمكان التصديق .

ثم الاستدراك مستدرك لاننا نسلم أن مالا يكون جزءاً من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال فهمت ما في ضمن كتابك و ما في ضمن الكتاب ليس جزءاً منه بل المراد من قوله « في ضمن ذلك » أنه يلزمه . و لاجابة الى التقدير . و هي هنا شيء آخر وهو أن هذا الكلام مستدرك على توجيه الشارح فمن الظاهر أن ليس له دخل في الدلالة على أن كل معقول عاقل . و إما على توجيه الامام فينتظم . لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته ، و ثبت أن كل مجرد يمكن أن يقارنه معقول آخر . لم يحصل منه الا أن المجرد يمكن أن يكون عاقلاً للغير . فلا يتم التبريد الا بأن يقال و في ضمن عقل الغير عقل الذات لاسم من المقدمة الاولى . فترتيب الكلام هكذا . كل مجرد عاقل لغيره ، و كل عاقل

فثبت إذن أنّ كلّ معقول قائم بذاته عاقلٌ لغيره و لذاته بالإمكان . وقد ثبت من الحكم الأوّل أنّ كلّ عاقلٍ لشيءٍ فهو معقول بذاته .
قال الفاضل الشارح : المقصود من هذا الفصل ^(١) بيان أنّ كلّ مجردٍ فإنّه يمكن أن يكون عاقلاً بالإمكان العام . وبرهانه أنّ كلّ مجردٍ إن أمكن أن يعقل غيره أمكن أن يعقل ذاته ؛ لكنّه أمكن أن يعقل غيره . بيان الشرطيّة أنّ كلّ من يعقل شيئاً فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشيء ، وكلّ من أمكنه ذلك أمكنه أن يعقل ذاته . وبيان صدق المقدم أنّ كلّ مجردٍ يصحّ أن يكون معقولاً وحده ، وكلّ ما يصحّ أن يكون معقولاً وحده يصحّ أن يكون معقولاً مع غيره ، وكلّ ما هو كذلك يصحّ أن يقارن غيره . فاذا كلّ مجردٍ يصحّ أن يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل . لأنّ حصوله فيه نفس

لغيره عاقل لذاته ، فكل مجرد عاقل لذاته .

اللهم الا ان يقال هيينا دعويان : احديهما ان كل معقول عاقل لغيره ؛ و ثانيهما ان كل معقول عاقل لذاته فيمد اثبات الدعوى الاول بين الثانية بقوله « وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته » وحينئذ يندفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث . م

(١) قوله « قال الفاضل الشارح » المقصود من هذا الفصل بيان أنّ كلّ مجردٍ فانه يمكن أن يكون عاقلاً لذاته حتى يطابقه الدليل ، وحتى تثبت أنّ كلّ مجردٍ يكون عقلاً و عاقلاً ومعقولاً كما هوون الفصل به .

و أما بيان صدق المقدم فلان كل مجرد فانه يمكن أن يكون معقولاً وحده ، وكل ما يمكن أن يكون معقولاً مع غيره أمكن أن يقارن مهيته مهية غيره بناء على أنّ تعقل الشيء هو حصول مهيته في العقل ، وامكان مقارنة المجرد للمعقول للمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلوتوقف امكان المقارنة عليه لزم تأخر الامكان عن الوجود و انه محال وان لم يتوقف فاما مجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج اوفى العقل لكن مقارنة المجرد للمعقول في الخارج ليس الا التعقل فأمكن أن يكون المجرد عاقلاً و هو المطلوب .

و اما تقرير الاستلزام فبان يقال : لا نسلم أنّ كلّ مجرد معقول بالإمكان ولا دليل عليه . و لكن سلّمناه فلانسلم أنّ كلّ ما يصحّ أن يكون معقولاً يصحّ أن يعقل مع غيره . سلّمناه لكن لا نسلم أنّ تعقل المجرد مع الاخر يستلزم اقترانها بما لا يستلزم الا اقتران صورتيهما ولا يلزم من صحة اقتران صورتين صحة مقارنة أحدهما للآخر حتى لا يلزم التعقل ، وانا يلزم ذلك لو كان تصور المعقول مساوياً للمهية . سلّمناه لكن لا نسلم أنّ امكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصوله في العقل . م

المقارنة^(١) فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها . فإذن المجرد سواء وجد في العقل أو في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير . ولا معنى للمتعقل إلا المقارنة فإذن كل مجرد يصح أن يعقل غيره .
وأقول : إنه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكماً واحداً .
فجعل الحجّة استثنائية . وجعل الأول بيان الشرطية ، والثاني بيان الاستثناء . والأظهر ما قدّمناه .

ثم اغترض على قوله : كل مجرد يصح أن يعقل غيره . بأن قال : أمّا قولكم كل مجرد يصح أن يكون معقولاً ليس ببديهي . فهو محتاج إلى برهان ؛ خصوصاً مع اعترافكم بأن حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر .

والجواب عنه : أن الحكم بأن كل مجرد يصح أن يكون معقولاً ليس ممّا ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو المذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الإدراكات الحسية والخيالية والعقلية . وقد مرّ الكلام فيه . فإيراد الاعتراض ههنا عليه

(١) قوله : لأن حصوله فيه هو المقارنة قلت : مقارنة المجرّد والمعقول للمعقول آخر مقارنة إحدى العالين للآخر ، وحصول المجرّد في العقل مقارنة الحال للمحل . ولا يلزم من توقف إمكان المقارنة الأولى على وجود المقارنة الثانية تأخر إمكان الشيء عن وجوده ، بل تأخر إمكان نوع عن وجود نوع آخر . ولئن سلمنا ذلك ، فغاية ما في الباب أن المجرّد يمكن أن يقارن معقولاً آخر مقارنة أحد العالين للآخر لا إمكان عقله مع الغير ، ومقارنة الحال للمحل للمعقولة مقارنة الحال للمحل . لكن لا يلزم منه إمكان مقارنة المجرّد للمعقول إمكان مقارنة الحال للمحل التي هي التعلل . ولئن سلمنا تساوي هذه الأنواع وانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الأولى صحة مقارنة المجرّد للمعقول بمعنى انه يمكن ان يكون محله لكن هذا الإمكان انما يكون حيث المجرّد العقل واما اذا كان المجرّد موجوداً في الخارج فمن نوع . و ان سلمناه ، فلم لا يجوز ان يلزمه في الخارج لازم مانع من ذلك .

اجاب عن السؤال الاول بأن تلك المقدمة المذكورة فيما تقدم من قوله و اماما هو برى من الشواهد الثلاثة الى آخره فالاعتراض ههنا غير مناسب وهذا تحكم لانه لم يبين فيما تقدم برهان فهو في حيز المنع . على انه لا ورود لهذا المنع على توجيهه الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه .

ولم يجب من السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئاً فلا شك في تمييز

غير مناسب ، وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس إلينا لا يقتضى امتناع تعقلها في نفوسها .

ثم قال : وإن سلمناه . فلم قلتم : إن ما يصح أن يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره . فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها ، وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان .
والجواب : أن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ، وما يجرى مجراهما من الأمور العامة ولذلك حكم بعضهم بأن التصور لا يتعري عن تصديق ما ، والحكم بشيء على شيء يقتضى مقارنة في الذهن فإذن لاشيء يصح أن يعقل وحده إلا ويصح أن يعقل مع غيره .

ثم قال : وإن سلمناه فلا بد من دليل على أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل مع كل ما عده حتى يفرع عليه أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل كل الأشياء .
والجواب : أن المطلوب هيئنا هو إثبات العاقلية لكل ما يفرض مجرداً و يكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد . وأما إثبات صحة تعقل كل الأشياء لكل

ذلك الشيء عند العقل وهذا التمييز هو الذى يسميه صورة . فلو لم يكن مساوية للشيء فى المبهة لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امرأ آخر . والعلم بهذا ضرورى .

و اجاب عن السؤال الخامس بأن الاستدلال بطلاق المقارنة . فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول للمعقول آخر استدلل عليه بوجهين : احدهما انه قد تعقل مع الغير وهو مقارنة العالين ، والثاني مقارنة العاقل وهى مقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احدى النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف فى تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجوداً فى الخارج فلاشك انه يكون قائماً بالذات فامكان مقارنته للمعقول لا يكون مقارنة احد العالين للاخر ولا مقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة الحال للمحل وهو التمثل فيمكن ان يكون عاقلاً وهو المطلوب .

ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلى بما يستدل عليه بل هو دليل من عند نفسه واعتراض على ما اخترعه . على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني وهو معقولة المجرد التى هى مقارنته للماقل سقط هذا السؤال راساً لان صحة هذه المقارنة او توقف على حصول المجرد فى الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة لتأخر صحة الشيء عن وجوده وهو محال . وهذه الملازمة لا غبار عليها .

وعندى أن السؤال الخامس أيضاً لا يرد على ما فرده الامام لانه إما انتمز صحة النوع الثالث من

مجرد فشى، لم يدعه الشيخ هيئنا، وليس في تقرير كلامه إليه حاجة .
 ثم قال : وإن سلمناه . فلم قلت : إن صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز
 أن تكون مشروطة بأن تكون في النفس .

قوله : لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة
 الشيء عن وجوده . مغالطة . فإن المقارنة جنس تحتها ثلاثة أنواع : مقارنة الحال للمحل ،
 ومقارنة المحل للمحل ، ومقارنة أحد الحالتين للآخر . ولا يلزم من صحة الحكم بنوع
 واحد على شيء صحة الحكم بسائر الأنواع عليه . فإن العرض يصح أن يقارن غيره
 مقارنة الحال للمحل من غير عكس ، وكذلك الصورة . وباقي الجواهر بالعكس . و
 إذا ثبت ذلك [كان] توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالتين على
 حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على
 وجود نوع آخر . ولا يلزم منه محال .

قال : وبتقدير أن لا يكون أحدهما متوقفاً على الآخر لكن لا يلزم من صحة
 وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد إلا به .
 والجواب : أن حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة
 مطلقاً من حيث ماهية المشتركة ، وهي كافية في تقرير الحجّة .

صحة أحد النوعين الأولين بل ألزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فإنه قال :
 لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي أمكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معاً فإذا
 وجد المجرد في الخارج أمكن مقارنته للمعقول ولا شك أن مقارنة المجرد الوجود في الخارج للمعقول
 ليست إلا في التعقل فقد أمكن عقله . فذلك منع على مقدمة لم يوردها الممثل . نعم هذا الكلام لا يكاد
 يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونها لجواز أن لا يتوقف
 عليه ولا ينفك عنه . وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحالتين أو مقارنة الحال للمحل إذا لم يتوقف
 على الوجود العقلي يستحيل ثبوتها والمجرد موجود في الخارج ضرورة استحالة حاول المجرد
 في الخارج .

وأما السؤال السادس فهو أيضاً غير وارد على الترتيب الذي ذكره لانه قد سلم أن صحة
 المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وإنها ثابتة في الوجودين فنجد دخول المجرد في الخارج
 يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل إلا أنه ما كان وارداً على ما ذكره الشيخ ترض
 لجوابه .

وحاصله : أن إمكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر إلى مهيئته إذا وجد في الخارج أمكنت المقارنة

ثم قال : ولو سلمنا أن هذه الأنواع متساوية في الماهية لكن لا يازم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فإن الإنسان الذهني يحتاج إلى موضع بخلاف الخارجى ، والخارجى حساس متحرك بخلاف الذهني .
والجواب : أن اعتبار حصول الإنسان في الذهن من حيث هو ماهية الإنسان غير اعتبار حصول الإنسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية . كما مر بيانه . فإن الأول هو تعقل الإنسان ، والثانى هو الصورة المتعلقة بالإنسان وهي محتاجة إلى تعقل آخر مثل الأول . والعقل إذا حكم على الإنسان بالاعتبار الأول وجب أن يطابق الخارج ؛ إلا لارتفاع الوثوق عن أحكام العقل ، وإذا حكم بالاعتبار الثانى لم يجب أن يطابق الخارج . لأنه لم يحكم على الإنسان الخارجى بل حكم على الذهني وحده . و ههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجردة لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهية .

ثم قال : وإن سلمنا الصحة في الخارج . فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مانع

لامحالة . وهذا الجواب علمه الشيخ حيث قال : فمن شأن مهيته . ولتعد ما ذكره الشيخ ونور دما يتوجه من هذه السؤالات عليه تلخيصاً للكلام و تحقيقاً للمرام .

فنقول : كل معقول يمكن أن يقارن معقولا آخر بالوجهين فإذا وجد في الخارج قائماً بحد ذاته مجرداً عن المادة أمكن أن يقارنه المعقول فيمكن أن يكون عقلا .

فلسائل أن يقول : ما المراد بإمكان مقارنة المعقول للمعقول ؛ ان أردتم إمكان مقارنة الحال للحال أو إمكان مقارنة الحال للمحل فمسلّم أن المعقول يمكن أن يقارن معقولا آخر في هذين المعنيين لكن لا واحدهما يستدعى التعقل وهو ظاهر . وان أردتم مقارنة المحل للحال فهو ممنوع . والوجهان لا يدلان إلا على إمكان المقارنة بالمعنيين الأولين وذلك لا يستلزم إمكان المقارنة بالمعنى الثالث . ولئن سلمنا فلان سلم إمكانها والمعقول موجود في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل . سلمناه لكن لم لا يجوز أن لا يتحقق المقارنة الخارجية أصلاً لتعقّب المانع .

فأجاب عن السؤال الاول بأن الاستهلال بطلن المقارنة .

وعن الثانى بأن إمكان المقارنة من حيث المهية .

وعن الثالث بما يجيء .

وأما السؤالات الاخر فالظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه .

وأما توجيه الامام فمخالف لمتن الكتاب . م

من وجود الحكم كما أنّ الحيوانية التي في الإنسان يصحّ عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس إلاّ أنّ فصل الإنسان يمنعها عن ذلك .

والجواب عنه : ما يورده الشيخ في فصل مفرد .

﴿ وهم وتنبية ﴾

﴿ ولعلّك تقول : إنّ الصورة المادية ^(١) في القوام إذا جرّدت في العقل زال عنها

المعنى المانع فما بالها لا ينسب إليها أنّها تعقل ﴾

أقول : قد تبين من قبل أنّ المانع من كون الشيء معقولاً هو اقترانه بالمادة ، والمجرد عنها بذاته معقول بذاته ، والمقترن بها يصير بتجريد العقل إياه معقولاً ، وتبين أنّ التعقل لا يحصل إلاّ بمقارنة العاقل للمعقول . فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جرّدها العقل وصارت معقولة أنّها إذا قارنت صورة أخرى معقولة فلم لتصير عاقلة لها مع أنّ المانع زائل والمتارنة حاصلة . وبالجملة فهو سؤال عن العلة المانعة للإشراط المذكور في الفصل المتقدم .

قوله

﴿ فجوابك لاّ أنّها ليست مستقلة بقوامها ، قابلة لما يحلّها من المعاني المعقولة

(١) « قوله ولعلّك تقول أنّ الصور المادية » لا يستتراب في أنّ هذا السؤال في الصور الغير المادية أظهر فإنها إذا كانت في الخارج كانت عاقلة ومهيّتها العقلية هي مهيّتها الخارجية فلم لا تكون عاقلة . وأما الصورة المادية فإذا كانت موجودة في الخارج فاللادة يمنع عقلها فإذا وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم لتصير عاقلة . فاحتاج تقرير السؤال الى بيان مانع من التعقل ودواله فيكون أشكال . فايرادها ارشاداً الى التنبيه للاسهل .

والجواب أنّ الصور العقلية سواء كانت مادية أولاً . غير أصيلة في الوجود . والعاقل لا بد أن يكون مستقلاً في نفسه . ولما ذكر في الجواب أنّ إحدى صورتين ليست لقبول الاخرى أولى من الاخرى لقبول الاولى اعترض الإمام بأن الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما أولاً فلا تمنع الامور المتماثلة في محل واحد . وأما ثانياً فلأن منها صور الهيئات المختلفة وهي مطلقة لها وميثل لم يمنع أن يكون بعضها أولى بالمعنية وبعضها بالعالية الا يرى أنّ الحركة لما كانت مخالفة للبطون في المهية لاجرم كان معنية الحركة للبطون أولى من العكس فكذا هيينا . هذا عبارة الإمام . وهي توهم أنه ظن أنّ اختلاف الشيتين في المهية يقتضى معنية احديهما ، وحالية الاخرى . فقال الشارح المقدمة الصادرة أنّ كل حال ومحل فهما مختلفان لأن كل مختلفين حال ومحل والازم أن يكون الحركة محلا

بل أمثالها إنما يقارنها معانٍ معقولة ترسم بها الأهي بل القابل لهما جميعاً ، فليس أحدهما أولى بأن يكون مرسمهما في الآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور وأما وجودها في الخارج فمادى لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً) ٥

أقول : والجواب أن تلك الصور أمّا لم تكن في العقل مستقمة بقوامها قابلة لغيرها من المعانى المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر ، وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر أولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلاً للآخر لكان كل واحد منهما قابلاً لنفسه . وهو محال . ولما لم يكن واحد منهما قابلاً للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر . والتعقل هو حصول المعقول في العاقل . فإذن لا واحد منهما بما قبل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما . لأنهما حاصلان فيه . وأما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادى غير مجرد . والمادة مانعة من كونها معقولة فضلاً عن كونها عاقلة . فإذن لا يمكن أن تكون تلك الصور عاقلة في حال من الأحوال ؛ لكن المعنى الذى كلاً مناهيه أى الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه

للسواد ، والبطؤ محلاً للحركة بل المخالف إنما يكون حالاً إذا كان هيئة وصفة لخالقه الآخر . فكان ساءلاً يقول : فلم لا يجوز أن يكون بعض الصور العقلية هيئة وصفة للآخرى وحينئذ يكون الصورة العقلية عاقلة .

فأجاب : بأنه لا يجوز ذلك لوجهين : أحدهما أن الصورتين متساويتان في النسبة إلى المحل الذى هو الجوهر العاقل لأن كلا منهما يتدرج فيه لكون أحدهما هيئة الأخرى لكن أحدهما حالة في المحل والأخرى حالة بالذات فيه فاختلاف نسبتاهما والثانى أن كل واحدة منهما يجوز أن يتك من الأخرى بحسب ماهيته ومعقوليته فلا يكون أحدهما هيئة في الأخرى

وفيه نظر : لأن اللازم بين الشيء لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلية غير صادقة . واعلم أن سؤال الإمام ليس إلا منماً : وهو أننا لا نسلم أن صف الصور ليس بأولى بالمعلية وإنما يكون كذلك لو كانت متساوية . وليس كذلك بل هى معتدفة فلم لا يجوز أن تقتضى بعضها المحلية والبعض الآخر الحالية كما فى الحركة والبطؤ .

وكفى فى الجواب أن المختلفين إنما يكون أحدهما حالاً فى الآخر لو كانت هيئة وصفة له وذلك فى الصورتين المعقولتين محال . وأما باقى الكلام ففارجع عن التوجيه . م

إذا قارنه معنى معقول صار قابلاً له . فكان له بالإمكان العمم أن يتصور به ويعقله
فاذن الإستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلاً فظهر من ذلك أن كل عاقل معقول
وليس كل معقول عاقلاً .

وإعترض الفاضل الشارح بأن الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن أن
تكون متمثلة . لامتناع جمع الأمور المتماثلة ، ولا نهها صور لأشياء يختلف بالماهيات
فاذن هي مختلفة . وحينئذ يمكن أن يكون بعضها أولى بالمحلية و بعضها بالحالية .
ألا ترى أن الحركة لما خالفت البطء بالمهية صارت بالمحلية أولى
والجواب : أن كون أحد الشيتين بالمحلية أولى من الآخر يقتضى اختلافهما
بالمهية . أمّا عكس هذا الحكم فغير واجب . والحركة ليست محلاً للبطء لاختلاف
ماهيتهما وإلا لكانت محلاً للسواد أيضاً ؛ بل كان البطء أيضاً محلاً لها ؛ بل إنما هي
محل للبطء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به . وهيهنا لا يمكن أن يقال : أحد المعقولين
مع تساويهما في النسبة إلى المحل هيئة وصفة للآخر . وكيف وكل واحد منهما يوجد
لامع الآخر بحسب ماهيته ، وبحسب كونه معقولا . فاذن ليس أحدهما بالمحلية أولى
من الآخر .

ثم قال : وإن سلمناه . لكن ذلك اعتراف بأن مقارنة الصور لمحلها وللحال معها
غير مقارنتها للحال فيها لان الأولين حاصلان ، والثالث ممتنع . وفيه اعتراف بأن
الأوليين لا يقضيان كون المقارن عاقلاً ، ولا يلزم صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج
الذى هو المقتضى لكونه عاقلاً .

والجواب : أنه لم يستدل من صحة القسمين الأولين على صحة الثالث ؛ بل
استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي : معنى مشترك الجميع فيه فقط
ثم بين أن أحد الشيتين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به إن كان قائما
بنفسه كان عاقلاً للآخر وذلك لحصول الآخر فيه . فاستدل على الجزء المشترك (١)

(١) قوله « فاستدل على الجزء المشترك » القسم الثالث له جز . ان : مشترك وهو مطلق المقارنة ،
وخاص وهو اضافة المحل الى الحال . فاستدل على الجزء المشترك بالقسمين الاولين ضرورة

من القسم الثالث بالقسمين الأولين ، وعلى الجزء الخاص به بالفرض . وإلى ذلك أشار بقوله « لكن المعنى الذى كلاً منافيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه » .

واعلم أنه لم يحكم^(١) بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلاً مطلقاً ؛ بل حكم بذلك على أحد شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية . وإلا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها .

واعترض أيضاً^(٢) على قوله « كان له بالإمكان جعله متصوراً » بأنه اعتراف بأن تصور العاقل للمعقول أمر وراء المقارنة . وعند ذلك يسقط أصل الدليل .

والجواب : أن المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الميولاني غير مجرد بل مع الغواشى الغربية ثم إنه يصير مجرداً بحسب إعدادات ما لذلك الجوهر بتجرده عقلاً بالملكة . وإنما يكون هذا الخروج من القوة إلى الفعل بالإمكان

استلزام تحقق الخاص بتحقيق العام ، وعلى الجزء الخاص بالفرض لأنه فرض كونه موجوداً في الخارج مستقلاً بقوامه ومقارنته للمعقول لا يكون المقارنة المحل للمعال . م

(١) قوله « واعلم أنه لم يحكم » جواب سؤال وهو أن يقال : قولكم يمتنع أن يكون الصورة العقلية قابلة للاخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية كالعس المشترك والوهم فأنها قابلة للصور والمانى الجزئية مع عدم استقلالها . أجاب بأن مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص أحدهما بالقابلية والاخر بالمقبولية ، والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصور والمعانى . والإظهار في الجواب أن القوى الحيوانية اعيان أصيلة فى الوجود وان كانت غير مستقلة لقوامها . بخلاف الصورة العقلية . فظهر الفرق . م

(٢) قوله « واعترض أيضاً » تقريره أن الشيخ قال : الجوهر المستقل إذا قارنه معنى معقول كان له بالإمكان جعله متصوراً . وهذا يدل على أن التصور والتنقل أمر وراء المقارنة والامكان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون متمثلاً له بالإمكان بل بالفعل ولا يجمله متصوراً بل يكون متصوراً - وينتد يسقط أصل الدليل لتوقفه على أن العقل نفس المقارنة .

أجاب : بأن المعنى المعقول ربما قارن النفس مع الغواشى الغربية وتكون النفس فى تلك الحالة عقلاً هيولانياً كأنه ما انطبع فيها . فماخرجت من القوة الى الفعل ، ثم اذا حصل اعداداً للنفس مجردة عن الغواشى الغربية انطبعت فى النفس وبصير عقلاً بالملكة فيكون النفس فى الحال الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشى ولها بالإمكان الخاص تجر يده عن الغواشى وجمله متصوراً حتى ينطبع فيها . فبيها المقارنة مع الغواشى تمقل بالإمكان الخاص ، وفى ساير الصور المقارنة المجردة عن الغواشى تعقل بالوجوب . فذكر الشيخ الامكان العام ليهما . والمقارنة فى قوله « اذا قارنه معنى معقول » هى المقارنة مع الغواشى ، والتصود هو المقارنة المجردة عن الغواشى فاللازم منابر المقارنة مع الغواشى

الخاص . فحكم الشيخ بالإمكان العام لتكون هذه الصورة أيضاً داخلية فيه . و لا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة ؛ بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة .

﴿ وهم وتنبيه ﴾ .

﴿ أو لعلك تقول : إن هذا الجوهر ^(١) وإن كان لا مانع له بحسب ماهية النوعية فله مانع بحسب شخصية التي ينفصل بها عن المرسم من معناه في قوة عاقلة تعقله ﴾

أقول : لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها إياها عند كونها قائمة بذاتها . توجه عليه الشك من وجهين : أحدهما أن يقال : للمقارنة شرط لا يوجد إلا عند القيام بالغير ، والثاني أن يقال : لها مانع يوجد عند القيام بالذات . فإن هذين الإحتمالين

المقارنة المجردة عن الغواشي لا مغايرة التعقل للمقارنة .

وفيه نظر لان المعنى المقول ان لم ينطبع في النفس لم يقارنه لان المقارنة هي هنا هي مقارنة الحال للمحل ، والصور غير حالة في النفس ، وان قارنه لم يكن مع الغواشي . وكان كلام الشارح ان البيهقي اذا ترقى من الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون له مقارنة ما الى النفس لحصوله في آلتها ويكون النفس حينئذ عقلا هيولا لا يبالا انه ما انطبع في النفس به ، ثم لما جردته عن الغواشي الغربية المنطبعة في النفس صارت عقلا بالملكة فالمراد من المقارنة في قول الشيخ : اذا قارنه معنى مقول . مجرد التمدق والاتصال لا بطريق الحلول ، وبالمعنى المقول المعنى الذي يتعلل بالتجره . وعلى هذا يتم العناية .

والاوضح من هذا ان يقال : المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى مقول وهو في العقل يمكن له جعله متصوراً اي كان من شأنه انه اذا وجد في الخارج يتصوره وهذا بالحقيقة اعادة لما تقر من قبل . م

(١) قوله « ولعلك تقول ان هذا الجوهر » يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين :

الاول : بتحقيق المقارنة في الخارج بأن يقال : هـ ان مقارنة المجرّد للمعقول الاخر ممكنة في الخارج لكن لا نسلم تحققها في الخارج ، وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجوداً والمانع مفقوداً ، وهو ممنوع .

وهذا السؤال الاخر الذي اوردته الامام و اشار الشاوخ الى ان جوابه يعنى من بعد . وفي هذا التوجيه نظر : اما اولاً فلان المدعى ان كالتعقل فقط لانهم ما قالوا : لا ان

يوجبان اختصاص وجود المقارنة بإحدى الحالتين دون الأخرى . لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية ، وعند قيامها بالذات ممكنة الإقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها إلا عند القيام بالذات . ولأجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة . فإن المرتسم فيه هونفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية ؛ بل باعتبار كونها تعقلاً لا أمر خارجي . وقد مرّ الفرق بينهما . والأشخاص إنما تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف إليها . ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية . لكونه بهذا الاعتبار خارجاً عن البحث المقصود . والفاضل الشارح لم يميز بين الإعتبارين أوردهما جميعاً .

كل مجرد يصح ان يكون عاقلاً وعدم العقل لا ينافي ذلك . واما ثانياً فلان الجواب حيثئذ لا يتم . لانا نختار [لانسلم خ] ان استمداد المقارنة لازم للمهية . فقله د معال يسقط اصل السؤال قلنا : لانسلم بل هو باق لان الاستمداد لا يكفي في تعقها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط .

الوجه الثاني : منع امكان المقارنة في الخارج . وقبل تقريره لابد من تمهيد مقدمة وهي ان الوجود في العقل غير الوجود في الخارج و الا لم يكن لما لا عين له وجود عقلي كما تحقق في اول فصول الادراكات ، و ايضاً الوجود في الخارج قائم بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان القيام بالذات عين القيام ؛ غير . وهو محال ايضاً و اذا اعقل الشيء عاقلان او اكثر فلو كان الوجود في العقل عين الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجوداً في عدة محال وانه محال . فاذن ثبت ان الصورة العقلية غير الخارجية ، و ثبت انها مساوية لها في المهية والا لم يكن المدرك هو مافي الخارج بل الاخر فهما شخصان من المهية النوعية .

فان قلت : فالحقيقة الخارجية أي الجزئية الحقيقية اذا وجدت عند العقل كان لها شخصان بل اذا وجدت عند العقول كان لها شخصان وماله اشخاص لابد ان يكون كلياً فالجزئي الحقيقي كلي . هذا خلف .

فنقول : هذا بحسب تمدد الوجود . والكلية انما هي بحسب تمدد المهية .

اذا تحقق هذا التصور فنقول : سلمنا ان البجرد يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في العقل لكن لانسلم انه يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في الخارج . غاية مافي الباب ان امكان مقارنته للمعقول بالنظر الى مهيته النوعية لكن الممكن للشيء بالنظر الى مهيته النوعية لا يجب ان يكون ممكناً بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللعية ممكن للمهية الانسانية غير ممكن لسائر اشخاصها

قوله .

﴿ فيكون جوابك ﴾ .

تقرير الجواب ^(١) أن استعداد المقارنة إما أن يكون لازماً للمهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة ، وإما أن لا يكون لازماً ؛ بل إنهما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط .

والقسم الثاني ينقسم إلى ثلاثة أقسام : لأنه إما أن يحصل مع المقارنة ، أو بعدها ، أو قبلها .

فلا يلزم من إمكان المقارنة للمهية إمكان المقارنة للمهية الموجودة في الخارج بل يجوز أن يمكن المقارنة للصورة العقلية التي هي شخص من اشخاص المهية ولا يمكن للشخص الموجود في الخارج اما لعدم شروط الوجود مانع . وفي قول الشيخ « بحسب مهية النوعية » إشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والوجود شخصان للمهية ، وان الحقيقة الخارجية لما كانت تمام المهية الموجودة في الخارج وتام مهية الصورة العقلية كانت كالنوع لها . فبقي بالقياس اليها منسوبة الى النوع لانوع بالحقيقة .

ثم لما جاز ان يذكر في سندهنا المنع كل واحد من احتمال عدم الشرط ووجود المانع ، واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع . تعرض الشارح لبيان امية الاقتصار : وذلك ان المهية اذا قامت بذاتها في الخارج ملحوقه بالواحد غريبة مشخصة وغير مشخصة يفصل بها عن المهية المرتسمة في العقل فجاز ان يكون بعضها مانعاً من المقارنة ، وأما المهية في العقل وهي مجردة عن ساير اللواحق القريبة فلا يوجد لها شيء . يكون شرطاً للمقارنة .

وكان ساعداً يقول : هـ أن المهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها منشأة بالفواشي الذهنية فلم لا يجوز ان تكون شيء منها شرطاً لا مكان المقارنة .

فأجاب بأن المهية لها اعتباران : احدهما من حيث انها تعقل لامود خارجية فيكون مجردة عن اللواحق الخارجية القريبة ، والاخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون مكفوفة بالعوارض القريبة الذهنية . وقد سبق أن كليتها بالاعتبار الاول دون الثاني والنظر هيمننا ليس الا في الاعتبار الاول وهو المهية التي اذا وجدت في الخارج كانت بذاتها ، وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض القريبة ، وبالشرط . فلا يكون إمكان مقارنتها لاجل شرط فلينذا اختص كلام الشيخ بالمانع .

فان قلت : عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون شيء منها شرطاً للمقارنة .

فنقول : إمكان المقارنة انما هو بالنظر الى المهية مع قطع النظر عن ساير العوارض الذهنية فلا يكون شيء منها مدخل في عروض الامكان . ومجال المنع باق .

(١) ذقوله تقرير الجواب « أن استعداد المقارنة اما لازم في العالين اولا حصول له الا عند الارتسام في العقل ، وحينئذ إما أن يكون مع المقارنة أو بعدها أو قبلها . والاولان باطلان . فتمين أن

أما القسم الأول وهو أن يكون استعداد المقارنة لازماً للماهية فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة أو بذاتها . وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطاً .

وأما القسم الأول من أقسام القسم الثاني وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة . فباطل . لأن الشيء يجب أن يستعد أولاً لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ، ولا يمكن أن تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها . اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة أخرى غير الصفة الحاصلة . كإستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الأولى .

وأما القسم الثاني منها وهو أن يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة . فباطل أيضاً . لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها .

يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة . فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها مقولة والماهية المقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد . فسقط الشك . هذا وتوجيه الشارح .

وفيه نظرم وجوده : أحدها : أن الماهية المقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقاً وإن كانت مجردة عن اللواحق الخاوجية ، ولو تم هذا لكفى في الاستدلال . فيقال : استعداد الماهية أمالذات الماهية أول غيرها . والثاني باطل . فتمين الأول . فيكون الاستعداد لازماً والشك ساقط .

والثاني : أن ما يابوح من كلامه أن القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها . مطلوب . وليس كذلك لأن التقدير أن الاستعداد ليس إلا عند الارتسام فحينئذ يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام . وهو خلاف لا مطلقاً . فتوجيه الكلام أن يقال : الاستعداد أما لازم أو غير حاصل الاعتدال الارتسام . والثاني باطل بأقسامه . فتمين الأول .

والثالث أن القسمة الأولى مستدرك لأنه يمكن أن يقال : استعداد المقارنة أما مع المقارنة أو بعدها أو قبلها . والأولان باطلان والثالث هو المطلوب .

الرابع : أنه سيصرح بأن الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث فإنها مقارنة الماهية المقولة وحينئذ يكون تقسيم القسم الثالث وهو ما لا يكون الاستعداد حاصل إلا عند الارتسام إلى ثلاثة أقسام غير مستقيم لأن الاستعداد حينئذ لا يكون إلا مع المقارنة فكيف ينقسم إلى ما قبلها أو بعدها ؛ بل يكفي أن يقال : الاستعداد أما لازم في الوجودين أو غير حاصل إلا عند الارتسام وهو باطل لأن الارتسام مقارنة فيكون استعداد الشيء معه وأنه مجال .

ثم انه أراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال : وقوله « وإن كان إنما يكتبه عند الارتسام في

وأما القسم الثالث وهو أن يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضى في هذا الموضوع أن يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية أيضاً كما كان في القسم الأول وذلك لأن الماهية قبل المقارنة إنما تكون مجردة عن اللواحق الغربية لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها إلا استعداد غير ذاتها ، وحينئذ يسقط الشك أيضاً . ونرجع إلى المتن .

فقوله

﴿ إن هذا الاستعداد لتلك الماهية إن كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط التشكك ﴾

إشارة إلى القسم الأول من القسمين الأولين . ومعنى « كيف كانت » أن الماهية سواء كانت في العقل أو في الخارج

وقوله

﴿ وإن كان إنما يكتسبه عند الارتسام في العقل ﴾

إشارة إلى القسم الثاني المقسم إلى الأقسام الثلاثة . والارتسام في العقل وإن

العقل ، إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة ، وقوله « فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ، إشارة إلى القسم الأول ، والفاء في قوله « فيكون » عطف على قوله « تكتسبه » وانما كان هذا إشارة إلى القسم الأول . لان معناه أن حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول الاستعداد مع الارتسام والارتسام هو المقارنة فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان لازماً لحصول الاستعداد مع الاكتساب عبر به عنه إقامة للملزوم مقام اللازم ، وأما قوله قبل هذا : والارتسام في العقل وإن لم يكن بافتراده إلى قوله مقارنة للمهية المعقولة . فلاحاجة إليه . ثم إنه ما ادعى إلا أن قول الشيخ « وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل ، إشارة إلى القسم الثاني وأنه ينقسم إلى الأقسام الثلاثة فظاهر أنه لا دخل لتلك المقدمة في هاتين الدعويتين نعم يحتاج إليها ههنا في بيان أن قوله : فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب . إشارة إلى القسم الثاني كما ذكرناه . وكان الواجب تأخيره إلى ههنا ، وكان قوله : في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة . إشارة إلى هذا التوجيه وإلا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى ويمكن أن يقال المراد أن حصول الاستعداد مع الاكتساب المقارنة كما فسره الإمام فإن اكتساب الاستعداد لما كان آيلاً إلى اكتساب المقارنة عبر به عنه ؛ لكننا لو جهناه كذلك لضاع القولان ، والفاء في قوله : فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب . للعطف كما وجهه في قول الشيخ ، والانساب بتوجيهه

لم يكن با نفراده مقارنة معقولين حاليين في محلّ لكنّه مقارنة حالّ لمحلّ همامهقولان فهو أيضا مقارنة الماهية لمعقول .

وقوله

﴿ فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الإكتساب له ﴾

إشارة إلى القسم الأول من الثلاثة . والفاء في قوله « فيكون » يقتضى العطف على قوله « تكتسبه » والمعنى أن الماهية إن كانت إنماتكتسب الاستعداد عند الإرتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الإكتساب له .

وقوله

﴿ فيكون لم يكن استعداداً للشيء حتى حصل فاستعد له ﴾

إشارة إلى بيان فساد هذا القسم . والفاء في قوله « فيكون » لجواب الشرط المذكور في قوله « وإن كان إنما يكتسبه » و الفاضل الشارح جعل قوله « فيكون الاستعداد

الواو لا الفاء فان المعنى ان المهية اولم يكتسب الاستعداد الا عند الارتسام وكان حصول الارتسام مع القارنة يلزم محال . وحينئذ في قوله : ان قوله : لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له . اشارة الى بيان فساد هذا القسم . نظر لان هذه العبارة صريحة في تأخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه على كون الاستعداد مع الحصول ، وقوله : فاستعد له . يمكن أن يكون بصيغة المجهول أى يحصل التى لم يحصل استعداده ، و يمكن أن يكون بصيغة المعلوم . و حينئذ يكون هناك ضميران : فى له و ظاهر أنه راجع الى الشيء ، و فى فاستعد و هو عايد الى المهية بتاويل الشيء . أى حصل الشيء فاستعد المهية . ولا بد أن يقول : أن قوله : أولم يكن استعداده لشيء . وقد كان . عطف على قوله : فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الإكتساب . لانه اشارة الى القسم الاول على زعمه والظاهر أنه قال : فيكون لم يكن أولم يكن كما فهم الامام .

وحاصل كلامه في توجيه الجواب : أن هذا الاستعداد اما أن يتوقف على ارتسامها في العقل أولم يتوقف . فان لم يتوقف سواء حصل في العقل أو في الخارج كان الاستعداد لازماً للمهية وحينئذ سقط الشك . وان توقف على الارتسام يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احد الامرين تأخر استعداد الشيء عن وجوده ، و حدوث الشيء من غير استعداد . وهما محالان . فحمل قوله : وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل على توقف الاستعداد على الارتسام ، وقوله : فيكون الاستعداد انما يكون مع حصول الإكتساب . على توقف الاستعداد على حصول المقارنة . ففسر المعية بالعمدية ، و حصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة . كما بيناه ، و كلمة أو فى قوله : أو لم يكن . بمعنى التساوى والا لكان المناسب الواو الواصلة اذا الحلجان لازمان معا لاحدهما .

الشارح جعل قوله « فيكون الاستعداد إنهما يستفاد مع حصول الإكتساب » جواباً للشرط ، وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الأولين فتحير لذلك في تفسير ألفاظ الكتاب ، وقدر احتمالين ثم زيفهما ، وترك المتن غير مفسر .

وقوله

﴿ أولم يكن استعداداً لشيء ، وقد كان ذلك الشيء وحدث ﴾

إشارة إلى القسم الثاني من الثلاثة ، وبيان فساده . وكان في قوله وقد كان ، تامة

بمعنى حصل .

قوله

﴿ وهذا كله محال ﴾

تصريح لفساد القسمين المذكورين . والغرض إنتاج القسم الثالث الباقي من

الثلاثة .

ثم قدر لبيان استلزام توقف استمداد المقارنة على وجودها احتمالين : أحدهما أن المراد من المقارنة مقارنة الصورة المقولة لصورة أخرى حالة في محلها . والاخر أنها مقارنة الصورة بغيرها . ثم قال : فان اريد الاول فاللازمة باطل . لانه لا يلزم من توقف صحة العالين على حلولها في المحل توقف صحة مقارنتها على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدي صورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة . وان اريد الثاني فاللازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصصة فلو توقف استمداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها ؛ لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام . ولا يلزم منه صحة أن يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع أنه هو انظاهر .

وفي هذا التوجيه بد ما تبيننا عليه انظار :

أحدها : أنه فهم من عدم حصول الاستمداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام . وذلك غير لازم لجواز أن لا يحصل الاستمداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازماً له وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول لازمه ويحوز أن لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم .

وثانيها : أن المراد من المقارنة المقارنة المطلقة . وقد عرفت أن صحة المقارنة المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن أن يقال : لو اريد مطلق المقارنة أعم من أن يكون مقارنة العالين أو مقارنة الحال للمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة على الارتسام لتوقف صحة المقارنة المطلقة على وجود المقارنة الخاصة لكن لا نسلم انه محال وانما الحال توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها .

وثالثها : انه قدر احتمالين في قول الشيخ وزيفهما وترك المتن غير مفسر . وهذا نظر الشارح .

وقوله

﴿ فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية ﴾*
إشارة إلى القسم الثالث من الثلاثة، وبيان أنه راجع إلى كون الاستعداد لازماً
للماهية .

وقوله

﴿ بل لعلّ الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الأولى ﴾*
إشارة إلى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة . و هي هنا
قد تمّ الجواب .

وقوله

﴿ وكذلك فاعلم أنّ لماهية المعنى الجنسيّ استعداداً لكلّ فصل له فإن
لم يكن له خروج إلى الفعل فلما نعت بطول الكلام فيه . فكيف في المعنى المحقق النوعي ﴾*
وهو جواب لشك آخر^(١) تقريره أن يقال : المعنى المشترك الجنسيّ كالحيوان

وليس بشي . لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه . والاعتراض عليه لا يوجب
ترك التفسير .

وراجعها : انه بقى قول الشيخ : فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية . لا دخل
له في توجيهه اصلاً .

وعلى كلام الشيخ كيف ما توجه . أسئلة .

الاول : انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة في الحالين كان حاصل استدلاله أن مقارنة المعقول
للمهية ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج ومقارنة المعقول في الخارج هي التعلل فيمكن أن
يكون عاقلة وحينئذ لا يصح اشتراط القيام بالذات ولا استثناء المادى .

الثاني : النقص بسائر الماديات لو كانت قائمة بالذات أو بغيرها فان المهية المعقولة فيها يمكن
أن يقارنها معقول آخر فيمكن مقارنتها في الخارج لاستلزام الامكان في التعلل الامكان في الخارج
فيمكن أن يكون عاقلاً .

الثالث : النقص مقارنة الحالين ومقارنة الحال للمحل فانها ممكنة في التعلل وهذا الامكان
اما يكون لازماً أو في حالة الانقسام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج لقيام المهية
بالذات . والفظ انما هو في المقدمة القاطلة ما امكن للشئ في التعلل امكن له في الخارج .
فليتأمل . م

(١) «قوله وهو جواب لشك» لما حكم باستلزام استعداد المهية لمقارنة المعقول استعداد المهية

مثلاً إذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعداً لمقارنة فصل آخر كالصهال، و إذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة و إن كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها .

والجواب : أن معنى الجنس من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده ، محصل لا ينسب فإن لم يكن لبعضها كالصهال مثلاً خروج إلى الفعل فلوجود مانع كالناطق سببه فقوم المعنى الجنسي ، و حصّله نوعاً ، وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول ، فزال الإستعداد لوجود هذا المانع . لامع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة . فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعته الجنسية باقية . و إذا كان حال الجنس الذي لا يتحصّل وجوده بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الأنواع المحصلة الغريبة عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة أعراض تلحقها لحق شيء غير محتاج إليه : أى إنما يكون الأنواع باقتضاء الإستعداد لمقارنتها مادامت على طبائعها النوعية أولى من الأجناس . ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غريبة عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الأحوال أولى من غيرها .

(تنبيه)

(إتيك إذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة و هو قائم الذات فإنه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته)

الخارجية لهاود النقص بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل نوع غير مستعدة لها في آخر . والجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارنة سائر الفصول وهذا الاستعداد ثابت لها مادامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة فكيف في المهية النوعية مع كونها محصلة اذا كان لها استعداد . فبالاولى أن يبقى الاستعداد لها مادامت على طبيعتها النوعية . و في هذا الكلام دلالة ظاهرة على أن المهية كالنوع بالسبب إلى المعقول و الوجود في الخارج . م

أقول : هذا ظاهر . وهو تذكير لما بيّنه في الفصول المتقدمة .

قوله

﴿ وكل ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته . وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل ﴾

أقول : قد تبين فيما مضى أن الماهيات المعقولة إنما تكون مجردة عن اللواحق الغربية غير مقارنة إلا لما يلزم ذاتها عن ذاتها . فما كان منها مجرداً بنفسه وبأحوال نفسه لا يتجرّد العقل إياه كالمعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه أن يجب له ما من شأنه . لأن مقتضى لما من شأنه لا يكون إلا ذاته ، ولا يكون هناك مانع ، وما يقتضيه ذات الشيء ، ولا يمنعه مانع يكون لامحالة واجبا مادامت الذات باقية ، وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع أن يتغير ويتبدل . فإذن يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا عاقل لذاته ، و لما يصح أن يكون معقولا . وهـ ا كان مجرداً دا بنفسه غير مجرد بأحوال نفسه كالفوس المفارقة بالذات التي يتم أفعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه . لوقوف ما من شأنه على غيره ، بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لأسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها . وهي هنا قد تم الكلام في إدراك النفس ، و بقى الكلام في تحريكها .

﴿ تكملة النمط ﴾

بذكر الحركات عن النفس .

﴿ تنبيه ﴾

﴿ لعلك الآن تشتهي أن تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال

وحر كات . فلتكن هذه الفصول من هذا التيسيل ﴾

معناه ظاهر .

﴿ إشارة ﴾

﴿ أما حركات حفظ البدن وتوليدته فهي تصرفات في مادة الغذاء ﴾

أقول يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية^(١) التي يفعل أفعالاً مختلفة من غير إرادة ، وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال وهي التي تسميها الأطباء قوى طبيعية .

واعلم أن النفوس إنما تفيض على الأبدان المرئية بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر . ولا بد في الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع ، وينبعث أيضاً من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلة لها في أفعالها ، وخادمة لقواها . وهي الحرارة الغريزية . فالحرارتان تقبلان على تحميل الرطوبات الموجودة في البدن المركب ، وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج . فإذن لو لا شيء يصير بدلاً لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة ، وبطل استعداد الممتزج - لاتصال النفس به ففسد التركيب . فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدن المركب بالقوة ، وتحيله إلى أن تشبهه بالفعل ، فتضيفه إليه بدلاً عما يتحلل ، وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها ، ثم لما كانت الأسطقسات متداعية إلى الإفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على الإنشام أبداً كما سيأتي بيانه ، وكانت العناية

(١) قوله « يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية » بعد تمام الكلام في ادراكات النفس شرع في حركاتها . وحركاتها إما حركات النفس السماوية ، وأحركات النفس الأرضية ، وهي تصدر عنها إما بشعور وإرادة وهي الحركات الاختيارية ، أو بلا شعور ماما أن تكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية أوجودها في النباتات كما في الحيوانات . ومبادئها يسمى قوة طبيعية ، وإما أن لا يكون كذلك كحركات النبض وحركات الأرواح عند عروس الكيفيات النفسانية . وهذا القسم لم يذكره الشيخ .

والقوى عنه الأطباء ثلثة اجناس لانها إما أن تكون مع الشعور وهي القوة النفسانية ، أو لامع الشعور وهي إما أن تختص بالحيوان وهي القوة الحيوانية ، أو لا وهي القوة الطبيعية . والقوى الطبيعية أربع : غذائية ، ونامية ، ومولدة ، ومصورة . لان فعلها إما لاجل الشخص ، أو لاجل النوع . و ما لاجل الشخص ما يلبثه وهي الغذائية ، أو كما له وهي النامية . وما لاجل النوع إما أن يكون لتحصيل المادة وهي المولدة ، أو لتحصيل الصورة وهي المصورة . فأراد الشارح التنبيه على وجه الحاجة إليها وهي ظاهرة .

واعلم أن الحرارة الغريزية وهي الحرارة السارية في سائر المروق التي بها النضج والطبخ وسائر الأفعال : في المدة جزء منها به الهضم الدمى وبعض الفضول ، وفي الكبد جزء منها به طبخ لطايف الكيلوس ويحصل الإخلاط ، وكذا في المروق وفي القلب . مظهرها حتى انه يبهر

الإلهية مستقبية للطبائع النوعية دائما ، فقدّر بقائها بتلاحق الأشخاص . أما فيما لم يتعدّر اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال ، ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد ، وأما فيما تعدّر ذلك لقربه من الاعتدال ، وضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد ، وجعلت نفس الأخير ذات قوّة تختزل من المادة التي تحصلها الغذائية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لامحالة أقلّ من المقدار الواجب لشخص كامل إذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبّرة لها ذات قوّة تضيف من المادة التي تحصلها الغذائية شيئا فشيئا إلى المادة المختزلة فتزيد بمقدارها في الأقطار على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتمّ الشخص . فإذن النفوس النباتية التامة إنما تكون ذات ثلاث قوى يحفظها الشخص إذا كان كاملا ، وتكمّله مع ذلك إذا كان ناقصا ، ويستبقى النوع بقوليد مثله . وهي المسمّاة بالغاذية ، والمنمية ، والمولدة للمثل . فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى إنما يتمّ بتصرفات في مادة الغذاء .

الدم تبخيراً هو الروح ، ومعدّة للمزاج يستمدّه لقبول القوى ، وكذا في سائر الأعضاء .

واختلفوا فيها : فذهب جالينوس ومن تبعه إلى أنها الاسطيقية النارية التي في البدن وكانت إذا خالطت سائر الاسطقسات انادت بها طيبها وقواما والقيام ، وقال ارسطو وجمهور المتأخرين : أنها حرارة سماوية افاضت على البدن مع فيضان النفس ولا ينماها من السماويات تناسب جوهر السماء حتى يستتبع قوّة محيية ويجعل الاجسام الحالة فيها شبيهة بالاجسام السماوية في قبول العيوة .

وهذا هو الحق : أما أولا فلأنها تمارق بالهوت والاسطيقية باقية ، ولذا تسود البدن وتمفن .

أما ثانيا : فلأن الحرارة الفريزية كلما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطبيعية جووة كما في بعض الاحيان وفي بعض الاوقات وليس هذا شأن الحرارة النارية فانها يضر بالافعال عند الاشتداد . وأما ثالثا : فلأن الاجزاء الحارة والباردة إذا تصفرت وامتزجت تفاعلت وانهدمت حرارتها وبرودتها بالبرة حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المهسوسة في سائر البدن .

وأما رابعا : فلأن هذه الحرارة يؤثر في الاغذية الغليظة حتى تميز بين اجزاها الكثيفة واللطيفة ولا شك أن الحرارة لا تكون كذلك إلا إذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية لشوت لحوم البدن بل احترقت الاعضاء واذا بت الشعب ، ولا سيما وأدنى الحرارة هي اذا بتها كافية فهي بالضرورة

وقوله

﴿ لتحال إلى المشابهة سدّ ألبدل ما يتحلّل ﴾
إشارة إلى غاية فعل الغاذية .

وقوله

﴿ ولتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء
المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق ﴾
إشارة إلى غاية فعل المنمية .

وقوله

﴿ أو ليختزل من ذلك فضل يعد مادةً ومبدءاً لشخص آخر ﴾
إشارة إلى غاية فعل المولدة .

وقوله

﴿ وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى ﴾

إشارة إلى الإستدلال بوجود الأفعال على وجود القوى .

نوع آخر مخالف بالحقيقة للاسطسية . ومن ثمة عرفت بأنها جوهر حار لطيف غير لذاع حافظ
لكمالات البدن و لاجل أنها آلة للطبيعة في افعالها ينسب إليها كدندامية البدن و يقال حرارة
غريزية . ولا يقال برودة غريزية ، وكذلك لان مركبها الرطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة غريزية
ولا يقال يبوسة غريزية .

لا عرفت هذا عرفت أن الشارح أشار إلى مغايرة الحرارة الغريزية الحرارة النارية لعطف البعائها على
حصول الاجزاء ، ويشبهها في قوله « فالحرارتان يقبلان » وهذه فاعلة جليلة لكن في عبادته تسلمح
من وجوه :

أحدها : أن ظاهر قوله : وينبث ايضاً من كل نفس كيفية فاعلة . أن الحرارة الغريزية جاذبة من
النفس وليس كذلك بل هي فايضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به ، ولعل المراد أن فيضانها
بواسطة فيضان النفس فان تملقها هو المعدة لجميع كمالات البدن

والثاني : أن المنبث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار ، وإطلاق الحرارة الغريزية عليها بالجماز .
والحقيقة أنها كيفية فايضة من الحار الغريزي الفاض على البدن

والثالث : أن قوله : فالحرارتان يقبلان على تحليل الرطوبات . يقتضى أن الحار الناري ايضاً
يؤثر في الرطوبة لكن تأثير الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف
يؤثر ويحلل م .

وقوله

﴿ أولها الغازية وتخدمها الجاذبة ^(١) للغذاء ، والماسكة للمجذب إلى أن تهضمه الهاضمة المرية ، والدافعة للثقل ﴾
 إشارة إلى تقديم الغازية على الباقية لتقدم فعلها على أفعالها ، وإلى خواصها الأربع بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الذي ذكره :

قوله

﴿ والثانية القوة المنمية إلى كمال النشوء ﴾

أقول : لما كان الإِنماء والتوليد معامحوّجين إلى كثرة المادّة المتعدّد تحصيلها والتصرف فيها ، وكان الإِنماء أهمّ لأنّه يتعلّق بأكمل الشخص ، وإنّما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضاً للفناء . فجعل الإِنماء متقدّماً على التوليد بعض التقدّم ، والغاذية تخدم هذه القوى في تحصيل المادّة .

قوله

﴿ فإنّ الإِنماء غير الإِسمان ﴾

أقول : النموّ والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الإِزدياد الطبيعيّ للبدن بانضیاف مادّة الغذاء إليه ، ويفترقان بأشياء : منها التناسب في الأقطار ، ومنها طلب ما يقصدها الطبع ، ومنها الإِختصاص بوقت معيّن . فالنموّ يختصّ بجمیعها ، والسمن يخالفه أحياناً فيها ويوافقه أحياناً ، والذبول يقابله النمو ، والهزال يقابله السمن .

(١) قوله « وتخدمها الجاذبة » القوة الطبيعية إما أن يكون فعلها لا الفعل قوة اخرى وهى المخدمومة ، أو لفعل قوة اخرى، وهى الخادمة . فالغازية مخدمومة لان فعلها ايراد بدل ما يتعمل وهو ليس لفعل قوة اخرى لكنها باعتبار ايراد الزايد على بدل المتعمل خادمة للنامية . والجاذبة واخواتها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا للغاذية . والنمو والسمن يفترقان بتناسب الاقطار فى الزيادة اى بزيادة الجسم فى الاقطار الثلثة وهى الطول والعرض والعمق على تناسب يقضيه طبيعة الشخص ، وبأن تلك الزيادة الى غاية مقصودة للطبيعة وفى وقت مخصوص وهوسن السوفالندو ضمن بهذه الاشياء الثلثة ، وأما السمن فمخالفة فيها وموافقة : أمامخالفته فلان السمن لا يزيدنى الطول غالباً وانما يزيدنى العرض والعمق وقد يكون فى غير سن النمو ، وأماموافقته فيها فكما اذا عم السمن ساير الاعضاء حتى الرأس والقدم فى سن النمو . م

قوله

❖ (والثالث القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما) ❖
 أقول : هذه القوة تنقسم إلى نوعين مولدة ومصورة ^(١) . والمولدة تنقسم إلى نوعين محصلة للبدن ، ومفصلة إياه إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء ، وهي التي تسمى مغيرة أولى بالقياس إلى التي تغير الغذاء خدمة للغذية ، والغذية والمنمية تخدمان المولدة كامراً .

قوله

❖ (لكن النامية تقف أولاً) ❖

أقول : الغذية في أول الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحمل لصغر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ، ثم يعجز عن

(١) قوله «هذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة» أى قوة فى الاثنيين تحصل المنى وتمد الدم لاكتساب الصورة المنوية ليستمد لفيضان قوة اخرى ينتقل مع المنى الى الرحم وهى القوة البتيرة الاولى فتصرف فى المنى و تفصله الى جواهر الاعضاء. حتى يتناز مادة الدماغ و مادة القلب و مادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فيلبس كل عضو صورته الخاصة فيكبد بذلك وجود الاعضاء .

واعلم أنه لا بد للتنفيذ من تحصيل جوهر البدن اولاً وهو الدم ، ثم جملة بحيث تداخل جوهر العضو ويصير جزءاً له وهو الالتزاق ، ثم يشبهه به حتى فى قوامه و لونه . وهناك ثلاث قوى : المحصلة والملصمة والشبيهة . والغذية امام مجموع هذه القوى أو قوة تخدمها هذه الثلاث . الظاهر الاول اذ ليس فى التنفيذ فعل غير هذه الافعال الثلاثة ؛ لكن الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء فى جعل الشبهة خادمة للغذية ، ولما كان من شأنها تغيير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة كما أن المولدة الثانية ايضاً سميت مغيرة لذلك لكنها مغيرة اولى لان تغيرها لخلق العضو وتغيير الشبهة لتنفيذه والاولى متقدمة .

وعلى عبارة الشارح - قال وهو ان «هذه القوة» اشارة الى المولدة للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة وهو تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره . ولعله جعل القوة المولدة مشتركة بين منى هام وهو القوة المتصرفة لبقاى النوع ، و خاص وهو المحصلة للمادة النوعية . فالقسم الهام ، والقسم الخاص . لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء . و الذى دعاه الى أنه جعل الصورة قسماً من المولدة أن الشيخ لم يذكرها من أنها من القوى الطبيعية لكنه انما لم يذكرها لانها من تنمة المولدة حيث تتم فعلها لانها قسم منها .

وأما قوله : والغذية والمنية تخدمان المولدة كامراً فيه اشارة الى ما قال فى العرس السابق :

ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاذ أكثر الرطوبات الأصلية الصالحة لتنفيذ الحرارة العزيرية . فيصير ما يحصله مساويا لما يتحمل . وحينئذ تقف المنمية .

قوله

﴿ ثم تقوى المولدة مائة فتقف أيضا ﴾

أقول : عند القرب من تمام النمو^(١) تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة مائة أى حيناً . يقال : أقمت عنده مائة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه أى حيناً وبرهة . ثم إذا عجزت الغذائية عن إيراد بدل ما يتحمل بحيث لم يفضل شيء . تنصرف المولدة فيه أو انحرف المزاج بسبب الإنحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة أيضا .

قوله

﴿ وتبقى الغذائية عمالة إلى أن تعجز . فيحل الأجل ﴾

أقول : إنما يحل الأجل عند عجزه عن إيراد البديل لسرعة تحلل الأجزاء ، وانحراف المزاج عن الاعتدال ، وانطفاء الحرارة العزيرية لعدم غذائها ووجود ما يضادها .

لما كانت المادة المحركة للتوليد لامحالة أقل من الواجب بشخص كامل جمات النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة تضيق من المادة التي يحصلها العاذية شيئاً شيئاً فيزيد مقدارها في الاقطار فهذه القوة المضيفة في الاقطار هي القوة النامية ، والنفس المدبرة لتلك المادة هي النفس النباتية على ما ذكره في اول النمط من أن النطفة في اول الامر صورة معدنية يحصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غذائية ونامية . وهذا حمل للغاذية والنامية العاديتين على غاذية الولود وناميته . وقوله « بأن يفصل المعنى الى جوهر الاعضاء انما هو بعد فيضان النفس النباتية » وهو مع أنه لم يقل « أحد بعينه » وايضا يقتضى أن يكون المراد من الولادة . قوله المولدة للمثل ينبعث بعد القوة المفصلة وهي تنافى تقسيمها الى محصلة ومفصلة . وكلام الاطباء أن العاديتين غاذية والوالدين وناميتهما : اما خدمة الغاذية فلان الدنى من نضلة غذاء ، واما خدمة النامية فانها تنظم و توسع مجار بها حتى يعبر إلى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون الدنى ولا يجذب الشهوة الابمه عظم الاعضاء . م

(١) قوله رفقاً أيضا عند القرب من تمام النمو ليس بمستقيم لان التو غايته الى الثلثين ، والتوليد يكون في سن الشبوخة ايضاً . والحق أن قوؤها حين لا يفضل من المادة التي يحصلها الغاذية شيء . يتصرف فيه الولادة كما ذكره الشيخ . م

﴿إشارة﴾

﴿وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية﴾

أقول : يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية التي تفعل أفعالا مختلفة بإرادة ، وإلى مبادئها . والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك ، وتتساوى نسبتها إليه بحسب إرادة ترجيح أحدهما وإنما قال : هذه الحركات أشد نفسانية . لأنها [في النفس الأرضية] تصدر عما تصدر عنه الأفعال النباتية من غير عكس^(١) .

واعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعة^(٢) مترتبة أبعدها عن الحركات هو القوة المدركة : و هي الخيال أو الوهم في الحيوان ، و العقل العملي بتوسطهما في الإنسان . وتليها قوة الشوق فإنها تنبعث عن القوى المدركة ، و تنشعب إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملازمة في الشيء اللذيذ أو النافع إدراكا مطابقا أو غير مطابق . وتسمى شهوة . وإلى شوق نحو دفع و غلبة إنما تنبعث عن إدراك منفاة في الشيء المكروه أو الضار . وتسمى غضبا . ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة . وكما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في المحركة هو هذه القوة . ويليهما الإجماع وهو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك . وهو المسمى بالإرادة والكراهة . ويدل على مغايرته

(١) قوله دلالتها تصدر عما تصدر عنه الأفعال النباتية من غير عكس ، ليس بسديد وإنما الصحيح الظاهر هو العكس . ويمكن أن يقال : الأفعال النباتية فاعل لتصدر المذكور أولا ، و فاعل تصدر الثانية ضمير الأفعال الاختيارية أي لان قصة الأفعال الاختيارية تصدر الأفعال النباتية مما تصدر عنه الأفعال الاختيارية من غير عكس ؛ لكنه خلاف المطلوب . م

(٢) قوله «واعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعة» لأنه لا بد من الحركة الانتزاعية أن يشور الشيء نائفاً يحصل أو ضاراً يذئع ثم نبهت من ذلك التصوير شوق إلى تحصيل ذلك الشيء أو دفعه ، و يحدث من ذلك الشيء. عزم إلى العقل فيتحرك الأعضاء إليه والشوق ليس من القوى المدركة لأن فعلها ليس الادواك. وربما ينفك الإدراك عن الشوق كما يدرك أن له في طعام نفاً إلا أنه لا يشاق إليه بسبب املائه من الغذاء والعزم إنما يحصل بعد الشوق فيكون مغايراً له ، وأيضاً بما يكون للشخص شوق في الغاية من غير عزم كما إذا منعه حياء أو أمر آخر ، وكذلك ربما ينفك العزم

للسوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتميه ، و كارهها لتناول ما يشتميه ، و عند وجود هذا الإجماع يترجح أحد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما . و تليهما القوة المنبثقة في مبادئ العضل المحركة للأعضاء . و يدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه ، و كون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم . و هي المادى القريبة للحركات . و فعلها تشنح العضل وإرسالها ، و يتساوى الفعل والترك بالنسبة إليها .

وقوله

﴿ ولها مبدء عازم مجمع ﴾

إشارة إلى الإجماع المذكور .

وقوله

﴿ مدعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل ﴾

إشارة إلى المبادئ البعيدة .

وقوله

﴿ تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للضرورى ﴾

أذ النافع الحيوانيين ﴾

إشارة إلى أن قوة الشوق متوسطة بين القوى المدركة والإجماع .

عن التحريك كما إذا كان ممنوعاً من الحركة مع أن له شوقاً وهدماً على تحصيل مطاوبه . فلما كان كل فعل إوادى سيقه هذه الافعال الاربعة و يبين أنها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن البعض ا جزم اثبت له قوى اربعة هي مياوبها . فالصور للنفس بحسب العقل العلى . والشوق إن كان إلى جلب نفع فهو بحسب القوة الشهوانية ، و إن كان إلى دفع ضرره فهو بحسب القوة الغضبية . والعزم بحسب قوة عازمة . والتحريك بحسب قوة ميثونة فى العضل . فاذا توهم نفع شىء أضره أطاعته القوة الشهوة فاحدت الشوق إليه ، ثم إذا تم الشوق أطاعتها القوة العازمة فينتهض القوى المحركة المنبثقة فى مبادئ البدل المتصل بالأعضاء، وهى الاعصاب وتحرك الاعضاء، المخصوصة بذلك قبضاً وبسطاً وتشنجاً واسترخاءً كما يحرك الاصابع عند العزم على الكتابة ، وكما إذا أردنا بيان مسألة معاومة فيطيم القوة الشوقية ، ثم العازمة ، ثم القوة المحركة بمض اللسان . فيمبرهن معانيها - م

قوله

« فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة للملك الآمرة »^{١٥}
 إشارة إلى المبادئ القريبة المذكورة ، وقوله « فيطيع ذلك » إشارة إلى أن هذه
 القوى إنما تطيع الإجماع . وتلك الآمرة إشارة إلى المبادئ الثلاث لهذه القوى .
 فإن المحركة بالحقيقة هي هذه ، والباقية آمرة وإنما ذكر كون الشوق منبعثاً عن
 القوى المدركة ، كون القوى مطيعة للإجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر إسناد
 الإجماع إلى الشوق .

« (إشارة) »

« الجسم الذي في طباعه ميل مستدير^(١٦) فإن حركاته من الحركات النفسانية
 دون الطبيعية ؛ وإلا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عمماً يميل إليه بالطبع ، ويكون
 طالباً بحركته وضعاً ما بالطبع في موضعه . وهو تارك له ، وهارب منه بالطبع . ومن
 المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع ، أو المهروب عنه بالطبع مقصوداً
 بالطبع ؛ بل قد يكون ذلك الإرادة لتصور غرض ما بوجوب اختلاف الهيئات . فقد بان
 أن حركته نفسانية إرادية »^{١٧}

أقول : يريد أن يبين كون الحركات المستديرة الملكية صادرة عن نفس وليكية

(١٦) قوله « الجسم الذي في طباعه ميل مستدير » ربما توجه هذا الدليل بأن كل وضع أوحد
 توجه إليه الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع أو الحد هو عين لتوجه إليه . فلو
 كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم أن يميل الفلك بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع يميله بطاوعاً
 بالطبع في حالة واحدة . وإنه محال .

وهذا توجهه غير وجيه لأن ترك وضع أوحد ليس توجهها إلى ذلك الوضع لا تمامه بتركه بل
 غايته إلى وضع مثله . فالتروك ليس هو المطلوب .

فالاولى أن يقال في توجيهه : الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضاً ثم يتركه ، وطلب وضع و
 تركه لا يتصور من غير إرادة فإن طلب الشيء وتركه لا يكون إلا باختلاف الاعراض وهو لا يتم
 إلا بشئ وإرادة ، وأما الطمع من غير إرادة فيمتنع أن يكون شيء واحد مطلوبه ومتروكه ولو
 كان في وقتين فقوله « أو المهروب منه بالطبع مقصوداً بالطبع » أي الذي يهرب عنه هو الذي
 كان مقصوداً بالطبع . وإن ذكر هذا تنبيهاً على أنه يمكن أن يخبر عنه جارتين - م

لا عن طبيعة . والنفس الملكية هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلعه بإرادة ، والطبيعة هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة عن غير إرادة . فالفارق بينهما هو وجود إرادة وعدمها وعدم الإرادة لا يطلب شيئاً يتركه ، ولا يترك شيئاً يطلبه . وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف . ولما كانت المستندرة طالبة لحدود وأوضاع يتركها ، وماربة عن حدود وأوضاع يطلبها . لم يمكن أن تكون طبيعية . فإن هي نفسانية وإما لم يحتمر أن تكون قسرية لأن المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعى لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك . وألفاظ الكتاب ظاهرة .

✽ (مقدمة) ✽

✽ (المعنى الحسبي إلى مثله تتجه الإرادة الحسبية ، والمعنى العقلي إلى مثله تتجه الإرادة العقلية . وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبراً لواحد شخصي كقوك ولد آدم ، أو غير معتبر كذوات الإنسان) ✽
أقول : هذه مقدمة لإثبات النفوس الفلكية . ويشتمل على حكيمين :
أحدهما : أن الإرادة التي تطلب معنى حسبياً كلقاء زيد مثلاً هذه اللقية مثلاً إرادة حسبية : أي متعلقة بجزئي محسوس ، والإرادة التي تطلب معنى عقلياً كإمام الحبيب مطلقاً مثلاً إرادة عقلية : أي متعلقة بشيء معقول . والإرادة أمّا حسبية ، و أمّا عقلية .

والثاني : أن المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبراً بواحد شخصي كولد آدم ، أو لم يكن كالإنسان فهو معنى عقلي . ولا يضره في كونه عقلياً تقييده بالشخص . وإنما قيده بقوله « غيره محصور » لأن المعنى الذي يطلق على كثير بن ربما يكون جزئياً كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس إشارة إلى عدد كثير من الناس المتعنين . والحكماء ظاهران .

✽ (إشارة) ✽

✽ (حركة لجسم الأول بالإرادة ليست نفس الحركة فإنها ليست من الكالات

الحسبية ولا العقلية وإما تطلب لغيرها) ✽

أقول : يريد بيان أن نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات إرادة عقلية كالنفوس الإنسانية . وإنما خصّ الجسم الأول بالذكر . لأنه في النمط الثاني أقام البرهان على وجوده ، وعلى كونه ذا حركة مستديرة ، وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ولم يتعرّض لسائر الأفلاك .

فنعول : إن الحركة لا يمكن أن تقتضيها لذاتها محرك قارّ الذات بحسب طبيعة أو إرادة أو غير ذلك . لأن مقتضى الشيء يدوم بدوامه ، وما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار . فالمحرك القارّ إنما يقتضيها بالذات ، بل لشيء آخر يتحصّل بها . فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فإذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها . وقولهم في تعريف الحركة . إنها كمال مبدء أول لما بالقوة . لا يناقض ما ذكرناه لأن معنى كماليتها المنسوبة إلى الأول هو تأديها إلى كمال ثان فهو أيضاً دالّ على كونها غير مطلوبة لذاتها . ولما تقرّر هذا .

فنعول : قد ذكرنا أن الإرادة إما حسية ، وإما عقلية و الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ، ولا بحسب العقل . فإذن حركة الجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة .

قوله

*) (وليس الأولى لها إلا الوضع ، وليس بمعيّن موجود ؛ بل فرضي ، ولا بمعيّن فرضي تفغ عنده ؛ بل معيّن كلي . فتلك إرادة عقلية) *

أقول : غاية الحركة إما أين معيّن ، أو كيف أو كم كذلك . و الإرادة إنما تطلب شيئاً يكون حصوله أولى لها من لا حصوله . ولما كانت أصناف الحركات ممنوعة على الجسم الأول إلا الوضعية . على ما ذكرنا في النمط الثاني . فليس الأولى لإرادته إلا الوضع المعيّن الذي يطلبه بالحركة . والمطلوب يمتنع أن يكون حاصل اللطالِب حال كونه طالِباً . فإذن الوضع المعيّن الذي تطلبه تلك الإرادة ليس بمعيّن موجود بل معيّن مفروض تفرضه الإرادة ، ويتّجه إليه بالحركة . والتعيين لا ينافي الكلية^(١)

(١) قوله « والتعيين لا ينافي الكلية » جواب سؤال وهو أن المطلوب لما كان معيّن كيف يتضم

لأن كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعيين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى . فإذن المعين المفروض لا يجب أن يكون جزئياً ؛ بل هو إما جزئى ، وإما كلى . وأما الجزئى فإذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة إليه عنده ، ولكن حركة الجسم الأول التي هي علته لوجود الزمان يمتنع أن تقف . فإذن مطلوب إرادة الجسم الأول هو وضع معين مفروض كلى . وتقييده بالجسم الجزئى الواحد لا يضر كليته . كما مر في المقدمة . وأيضاً الإرادة المتوجهة إلى مراد كلى عقلية . على ما مر أيضاً في المقدمة . فإذن إرادة الجسم التي هي مبداه حركته الوضعية عقلية .

قوله

﴿وتحت هذا سر﴾

أقول : الظاهر من مذهب المشائين أن المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته ، وأن الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك . والشيخ قد استدل بما ذكره على أن المباشر للحركة ذو إرادة عقلية . وقد تقرر فيما مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل ، وأن العقول التي من شأنها أن يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها أن يباشر التحريك . فإذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الإنسانية من شأنها أن تعقل ، و مباشر التحريك لتكون ذات إرادة عقلية ، وإصدر عنها الحركة المستديرة ؛ لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجهمود منهم لم يصرح الشيخ به ، وأشار إلى ذلك بقوله «وتحت هذا سر» .

والفاضل الشارح ذكر أن الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في أربعة مواضع ، وذكر في جميعها أن ههنا سرّاً ؛ لكنه لم يفصل القول فيه إلا في الموضوع

الى جزئى وكلى . والعق أنه لا حاجة الى التعرض لمباراة التعين ، وبكفى أن يقال : ثبت أن حركة الفلك ارادية فالقصد منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئى أو كلى فالاول باطل فتمين الثانى والقصد الى الوضع الكلى يستدعى تعقله والقوة الجسمانية ليست من شأنها التعقل فيكون الفلك نفس مجردة وهو المطلوب .

الرابع . والأول في هذا الموضوع . والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال : وإنما نفس السماء فهو صاحب إرادة جزئية ، وأصاحب إرادة كلية يتملق بها لينال ضرباً من الإستكمال إن كان . وفيه سر . الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال : وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح حق . والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فإنه قال هناك : ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا . ففي هذا الموضوع صرح بحقيقة ذلك السر .

هـ (تنبیه)

الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء^(١) مخصوص جزئى فإنه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر إلا بسبب مخصص لامحالة يقرن به ليس هو وحده

أقول : يريد أن يبين أن نفس الفلك التي هي ذات إرادة عقلية هي أيضا ذات إرادة جزئية .

(١) قوله «الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء» لما ثبت أن للفلك ارادة عقلية ولا شك أن المراد الكلى نسبه الى ساير الجزيات على السوية فلا يتخصص منها مراد جزئى بالارادة الكلية فلا بد له من اعادة اخرى جزئية . وكما كان الارادة العقلية يتوقف على الشعور الكلى كانت الارادة الجزئية يتوقف على الشعور الجزئى فكما أنه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث من الشعور الكلى شعور جزئى . فقول «الرأى الكلى لا ينبعث عنه شيء» مخصص «دعوى كلية» والمراد بالرأى الكلى الارادة الكلية أو الشعور الكلى وبقى كلامه الى قوله «فانه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر» هو البرهان عليها ، وقوله «الا بسبب مخصص» اشارة الى كيفية انبعاث الجزئى من الكلى فان الكلى اذا تخصص بمخصص يصير جزئياً فانه اذا اريد بدل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم واردة بذله .

وفيه نظر لان المراد الكلى بذل الدرهم مطلقاً وهو الشعور به شعوراً كلياً . وبذل هذا الدرهم وان كان شعوراً به مراداً الا أنه ليس بجزئى فان بذل هذا الدرهم يمكن أن يعنى على انحاء ، والتقييد بهذا الدرهم لا يفيد الشخصية .

وتحريز الاشكال : أن الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً كما اذا اراد اللحم أو العجيز و هو

والفاضل الشارح جعل مبدء الإرادة الكلية نفساً مجردة ، ومبدء الإرادة الجزئية نفساً أخرى منطبعة . وذلك شيء لم يذهب إليه ذاهب قبله . فإن الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذاتين أعني ذاتين متباينين هو آلة لهما معا ؛ بل مذهب الشيخ هو أن لكل فلك نفساً واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك الجزئيات بجسم الفلك ، وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وأبداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر .

ولنرجع إلى المتن فقوله « الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصص جزئياً » حكم كلي ، وباقي كلامه هو البرهان عليه . وقوله « إلا بسبب مخصص لا محالة يقترن به » إشارة إلى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات . فإن الحكم بأن هذا الدرهم ينبغي أن يبذل مثلاً لا ينبعث عن الحكم بأن الدرهم ينبغي أن يبذل إلا مع الشعور بهذا الدرهم .

قوله

٥) (والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء إنما يريد به ويتخيل له غذاء جزئياً . فينبعث منه إرادة حيوانية جزئية . وهناك يطلب الغذاء بحر كته . وإنما يتخيل له على الجهة الجزئية . وإن كان لو حصل له آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه . فليس

إرادة كلية . ويتناول أي غذاء يجد . فهو صدور فعل جزئى بحسب ذلك الإرادة الكلية .

والجواب : أننا لنسلم أن صدور هذا الفعل بمجرد تلك الإرادة الكلية بل تخيل مع ذلك غذاء جزئياً فينبعث منه إرادة جزئية طالبة لذلك الغذاء . أما قوله « فإن وجد غذاء آخر » فقد تم الجواب دونه لكن يمكن أن يكون جواباً لسؤال وهو أنه تخيل غذاء جزئى لا يقدر فى الاكتفاء بالإرادة الكلية فإنه لو وجد غذاء آخر غير ما تخيله فربما يتناوله .

وأجاب بأنه إنما يتناول الغذاء الآخر لكونه بالنوع هو الذى تخيله فيقوم مقامه فيتعلق إرادة أخرى جزئية به .

واقول : إذا واجمنا أنفسنا فلا نشك فى أننا إذا اشتبهنا غذاءنا نأكل فكثيراً ما لا نخيل غذاء جزئياً ولو فرضنا تخيله فتخيل الغذاء الجزئى لا يكفى فى جزئية الفعل فإن الفعل هناك تناول الغذاء الجزئى وهو لا يصير جزئياً بتخيل الغذاء الجزئى .

ذلك دليلاً على أنه كان ذلك متمثلاً عنده) ❖

أقول : هو إزالة شك يرد على ما ذكره وهو أن يقال : الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً لاتناول غذاء بعينه وذلك لأنه حينئذ يتناول أيّ غذاء وجده. فأرادته تلك كلية . لأنها نحو مراد كلي ، ثم إنه إذا حضر غذاء ما جزئياً تناوله وذلك يدلّ على صدور الفعل الجزئى عن الإرادة الكلية . فأزال هذا الشك بأن قال : المبدء الأول لهذا العقل هو تخييل الغذاء . والحيوان إنمّا يتخيّل غذاءً جزئياً يتذكّره كما أحسّ به . لأنه لا يعقل الكميات مجردة ، ثم إنه ينبعث من ذلك التخييل شوق جزئى إلى ذلك الغذاء الذى يذكره فيعزم على طلبه ، ويتحرّك في الطلب فإن وجد غذاء آخر غيره بالشخص . قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو . وهو أمر يرجع إلى الغذاء لا إلى الحيوان وإرادته وذلك لا يدلّ على أنه كان الغذاء الكلى متمثلاً عنده .

قوله

❖ وكذلك في قطع المسافة^(١) يتخيّل له حدود جزئية إياها يقصد ، وربما كان متجدّد الوجود فحواً ما تجدّد بالحركة المستمرة على الإتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخييل كما لا يمنع في الحركة) ❖

أقول : لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه . وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية على وجود الإرادة الجزئية ، ويبين كيفية ذلك . فذكر أن المسافة تشتمل لاعماله على امتداد يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تتجزّء

(١) قوله « وكذلك في قطع المسافة » هذا تمثيل لكيفية انبعاث التخييل من العلم الكلى ، والإرادة الجزئية عن الإرادة الكلية . وكأنه هو المراد بقوله « وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية على وجود الإرادة الجزئية » والا فليس ذلك من الاستدلال فى شيء . والمثال أنه إذا أراد احد سافراً فلاشك أن ذلك انما يكون بعد تصور الحركة فى مسافة قبله انقضاء الزم يحصل له تهييل حد اول من المسافة ثم ارادة قطعه . فاذا قطعها تخيل حداً آخر فاراد قطعه ، وهكذا يتصل التخييلات والإرادات الجزئية بحسب اتصال المسافة . وربما يمثل ذلك بصاحب الشمع الذى لا يضىء إلا بمسافة خطوة فاذا قطعها أضاء مسافة خطوة اخرى وهلم جرأ . فالشمع بمنزلة التصور الكلى واضافة مسافة الخطوات بمنزلة تصورات جزئية . والذوال المذكور وارد على هذا أيضاً فان تهييل حد من المسافة لا يوجب جزئية قطعه . م

المسافة بها إلى أجزائها الجزئية . فقاطع تلك المسافة يتمخيل تلك الحدود بعداً واحداً ، وينبعث عن كل تمخيل إرادة جزئية لقصد ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد . فتصير تلك الإرادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء . ثم الحال لا يخلو إيماناً ينقطع التخييل فتقطع الإرادة والحركة فيقف المتحرك ، أو لا ينقطع بل تتصل التخييلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة و تتصل الإرادات المنبغثة عنها فتستمر الحركة . وكما أن استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضى كلياتها كذلك استمرار التخييلات والإرادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كونها كلية .

قوله

) (ولمثل هذا ما يتخصص الإرادة بشيء جزئى حتى يكون . والإرادة الكلية مقابلهما مراد كلوى ولا يجب له تخصص جزئى))

أقول : لمّا فرغ من بيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الإرادة الجزئية مبادئ المحركات الجزئية جعل الحكم كلياً في صدور سائر الأفعال الجزئية عن الإرادة الكلية ، وذكر أن ذلك إنما يكون عند تخصص الإرادة الكلية بشيء جزئى كما ذكره . فإن الإرادة الكلية من حيث هى كلية تقتضى مراداً كلياً ، ولا يجب تخصصاً جزئياً فلا ءالة يحتاج في ذلك إلى انضياف أمر جزئى إليه .

قوله

) (ونحن أيضاً فر بما قضينا قضاء كلياً من مقدمات كلية فيما يجب أن يعقل ، ثم أتبعناها قضاء جزئياً ينبعث منها شوق وإرادة متعينان ضرباً من التعيين الوهمى فينبعث منه القوة المحركة إلى حركات جزئية تصير هي مراداً لأجل المراد الأول))

أقول : وهذا استشهاد^(١) بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية ، وتأكيد

(١) قوله «وهذا استشهاد» فانا إذا اردنا اصدار فعل فنحن ننقله أولاً حتى نريده و نخيله ثم نوقمه . وهذه السلسلة فى الانفعال بالمكس فان الشىء يوج ثم يتمخيل ثم يعقل فاذا تصورنا ذلك الفعل كلياً و اردنا ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلى شعور جزئى لبعض افراده وهو التخييل ثم ينبعث من التخييل شوق من القوة الشهوانية أو الغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة

لما ذكره . فإننا نتصور رأياً كلياً مثلاً كتصورنا أنه ينبغي أن يصدر عنا بذل الدرهم
و هذا قضاء كلّي حصلناه من مقدمات كليّة : هي قولنا ينبغي أن يصدر عنا الفعل
الجميل ، ومن الأفعال الجميلة بذل الدرهم . ثم أتبعناها قضاء جزئياً . هو أن هذا
الدرهم الذي في يدي ينبغي أن أبذله . فيسبعت من هذا القضاء الجزئي شوق وإرادة
متعيينان إلى بذل هذا الدرهم . فتنبعث القوة المحركة إلى دفعه إلى مستحق . فصار
هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لأجل المراد الأول الذي هو صدور بذل الدرهم
عنى .

و اعترض الفاضل الشارح فقال : إدراك الشيء الجزئي يقتضى نسبة بينه وبين
المدرّك ؛ والنسبة لا تتحقق إلا بعد حصول المنتسبين . فأدراك الشيء الجزئي يتوقف
على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله إياه . فلو توقف تحصيل فاعله إياه على
إدراكه من حيث هو جزئيّ لزم الدور .

والجواب أن إدراك الجزئيّ قبل وجوده ^(١) يتوقف على حصوله في الخيال
لاعلى حصوله في الخارج ؛ وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل
إياه المتوقف على إدراكه له . فإنه كما يكون حصوله الجزئيّ في الخارج هو الذي
يتوقف على تحصيل الفاعل إياه المتوقف على إدراكه له . فإنه كما يكون حصوله
الجزئيّ في الخارج مبدأً لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال أيضاً مبدأً
لحصوله في الخارج . ولا يلزم الدور .

ثم قال : و أيضاً نعلم قطعاً أننا متى حارلنا فعل حركة فإننا لانحاول إلا
إيجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضوع الفلاني في الوقت الفلاني . وذلك

ثم ينتهض القوة المحركة لتحريك العضل فيتم الفعل كما في بذل هذا الدرهم على ما ذكر .

وقه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي بل كلّي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرج
عن الكلية . م

(١) قوله «والجواب أن ادراك الجزئي قبل وجوده» ادراك الجزئي قبل وجوده وهو حصوله
عنه النفس بسبب حصوله في الخيال يتوقف على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج يتوقف على
ادراكه م

لا ينأى في الكليّة . ولا نحاول الحركة المعيّنة من حيث هي معيّنة . فإنّها غير
حاصلة . فكيف نقصدها . وهذا الإستقراء يوجب القطع بأنّ المؤثر في الفعل
الجزئى هو انقصد الكلى ؛ و أنّه إنّما يتخصّص ذلك الجزئى بسبب تخصّص المحلّ
و الوقت .

والجواب أنّ تعيّن المتحرك و المسافة و الزمان يقتضى شخصيّة الحركة كما
اعترف به ^(١) وبالجملة فموله : نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضوع
الفلانى في الوقت الفلانى . يشتمل على تناقض ، وأيضا قوله . إنّنا نقصد الحركة الكليّة
في موضع ووقت معيّنين . يناهض قوله : الحركة تتخصّص بتخصّص المحلّ و الوقت .
ثمّ أورد المعارضة ^(٢) بأنّ الإرادات الجزئية أيضا أمور جزئية حادثة فلا بدّ

(١) قوله « والجواب ان تعيّن المتحرك و المسافة و الزمان يقتضى شخصيته الحركة كما اعترف به »
ليس كذلك لان متحركا واحداً يمكن أن يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد
في مسافة واحدة فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية ؛ وكيف لا يكون كذلك والحركة
كلية وتقييد الكلى بالجزئى لا يفيد الجزئية .

(٢) قوله « ثم أورد المعارضة هذا الكلام يوهم بأن الاعتراضين المتقدمين ليسا من قبيل المعارضة
وليس كذلك . فانه لما استدل على أن الفعل الجزئى لا بد في حصوله من ادراك جزئى و ارادة
جزئية بأن المدرك المراد الكلى بالنسبة الى الجزئيات على السواء فيستحل أن يوجد بعض الجزئيات
ولا يكون الا بعمص . اورد على سبيل المعارضة أن الفعل الجزئى لا يحتاج الى ادراك جزئى و ارادة
جزئية: اما أولا فلان الادراك الجزئى نسبتبه الى آخره . و اما ثانياً فلانا اذا حاولنا حركة
فلانحاول الا حركة من حيث هي . واما ثالثاً فلان الارادة الجزئية حادثة فلا بد لها من علة حادثة
وهلم جرأ .

و العجب من الامام أنه بعد ايراد السؤالين المتقدمين قال : ثم ان وقت المساعدة على أن الفعل
الجزئى لا بد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية
فانها امور حادثة . وهذا تسليم للمدهى ومعارضة للدليل ، والمعارضة تسليم للدليل دون المدلول
فيكون المعارضة بعد تسليم الدليل خارجا عن قانون المقول . وهذه المعارضة سؤال لا يختص بالارادة
الجزئية بل يطرد في جميع الحوادث .

و جوابه أن التسلسل على سبيل التسابق . والسابق انما يستحل أن يكون علة للاحق لو كانت
علة موجبة أما اذا كانت معدة فلا .

والشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية .

وحاصل جوابه أن كل حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة تكون
علة لارادة حركة اخرى وهلم جرأ حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم . و ارادة

لها من علل حادثة جزئية . والكلام فيها كالكلام في الأول فيتسلسل . ثم التسلسل إن كان دفعة فهو محال ؛ وإن كان السابق علّة للأحق كان أيضا محالا . لأن السابق ينعدم حال حصول اللاحق ؛ والمعدوم لا يكون علم للموجود .

والجواب : أن الإرادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة أيضا سبب لحدوث إرادة أخرى جزئية حتى تتصل الإرادات في النفس والحركات في الجسم . ولا يتسلسل دفعة لأن الإرادة لكون الجسم في حد ما من المسافة مالم توجد لم يجب تحريك الجسم إليه ، وإذا وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود الإرادة في ذلك الحد الذي يريده لأن إرادة الإيجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله ، وامتنع أن يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله . فإذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الإرادة لا يمر بمرجع إلى الجسم الذي هو القابل لا إلى الإرادة التي هي المعاملة . ومع وصوله إلى الحد الذي يريده تفنى تلك الإرادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول إلى حد سببا لوجود إرادة تتجدد مع ذلك الوصول ، ووجود كل إرادة سببا لوصول يتأخر عنها فتستمر الحركات والإرادات استمرار شيء غير قار بل على سبيل تصرّم وتجدد . والسابق لا يكون بانفراده علّة للأحق بل هو شرط ما تتمّ العلّة بانضافه إليها . وهذا من غوامض هذا العلم .

ثم قال : وإذا جاز أن يكون السابق علّة للأحق فلم لا يجوز أن تكون الحركة السابقة علّة للأحق . وبذلك يحصل الإستغناء عن إثبات هذا النفس .

والجواب : أن الشيخ لم يستدلّ بهذا على وجود النفس ، بل استدلّ باستدارة الحركة على وجود الإرادة ، وبها على وجود النفس . ولذلك قال في الحركة المستقيمة

الحركة لاتجامع الحركة لاستحالة اتحاد الوجود فلا يكون التسلسل دفعة والسابق لا يكون بانفراده علّة للأحق بل هو شرط ممد به العلّة .

وهذا القدر كاف في الجواب إلا أنه أراد تصوير التسلسل على سبيل التسابق فلهذا زاد في

الكلام . وأنت خير بما فيه . م

الطبيعية : تكون كل حركة سابقة سبباً به يتم كون الطبيعة علّة لوجود الحركة اللاحقة من غير أن أثبت هناك نفساً .

ثم قال : ومع القول بوجود الإرادة الكلية فلم لا يجوز^(١) أن يكون سبب التخصيص هو القابل . ويبانه أن الفلك يقتضى بإرادته الكلية حركة كلية إلا أن جرم الفلك في كل وقت لمّا لم يقبل إلا حركة خاصة ، وامتنع الرجوع . والسكور عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت . أليس يصدر برعمهم من العقل الفعال مع أن نسبته إلى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله .

والجواب ما مرّ . وهو أن العلّة القارّة بانفرادها يمتنع أن تقتضى الحركة ، وأما العقل^(٢) الفعال فلا يصدر عنه حادث إلا عند حدوث استعداد في القابل ، ولا يكفي فيه وجود القابل وحده .

ثم قال : ولئن سلمنا ذلك لكنّه لا يستقيم على أصولهم . لأنهم يقولون : غرض النفس من التحريك هو التشبيه بالعقل ، والنفس المحرّكة لا تدرك العقل ، وإن أثبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرك .

والجواب على مذهب المشائين : أن النفس الجسمانية تدرك العقل إدراك غير مجرد بل مشوباً بالواحق المادية على نحو التوهّم أو التخيل ، وعلى مذهب الشيخ

(١) قوله « ثم قال ومع القول بوجود الإرادة الكلية فلم لا يجوز » اعلم أن هذه مناقضة على الدليل المذكور وتقريرها أن يقال : هب أن المراد الكلي نسبته إلى الجزئيات جميعاً على السوية وأنه لا يتخصص جزئياً فيها إلا بتخصص لكن لا تسلم أن ذلك التخصص هو الإرادة الجزئية ولم لا يجوز أن يكون التخصص هو استعداد القابل كما أن نسبة العقل الفعال إلى الكل على السواء ، وتخصيص البعض منه لاستعداد قابله . فقد خاف الإمام في هذه الاعتراضات ترتيب البحث فإن المناقضة لا بد أن يكون قبل المعارضة إذا المعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعدها يكون منمأ للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز .

أجاب بأن الفلك مع الإرادة الكلية علّة قارة والعلّة القارة يستحيل أن يقتضى بانفرادها الحركة فلا بد من شيء غير قار وهو الإرادة الجزئية لا القابل واستمداه .

ولا يخفى ضعف هذا الجواب . ولو تم لكان دليلاً آخر غير الدليل السابق . م

(٢) قوله « وأما العقل » فلا دخل له في الجواب . م

أنّ النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها ، وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا . وباقى اعتراضاته ينحلّ بما مرّ .

(موعدٌ وتنبيةٌ)

(أمّا الشيء الذي يتشوّقه الجرم الأوّل في الحركة الإرادية فموعد بيانه بعدما نحن فيه . إلاّ أنك يجب أن تعلم أنّه لن يتحرّك متحرّك إراديّ إلاّ لطلب شيء ، أن يكون للطلاب أولى وأحسن من أن لا يكون : إمّا بالحقيقة ، وإمّا بالظنّ ، وإمّا بالتخيّل العبثي . فإنّ فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة . والسامى والنائم إنّما يفعل وهو يتخيّل لذة ما ، أو تبديل حالٍ ما ممولة ، أو إزالة وصبٍ ما . فإنّ النائم يتخيّل وأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخيّلها لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة ، أو في الشيء الضروريّ كالنفس ، أو في الشيء الذي كالضروريّ كمن يرى في منامه شيئاً خيفاً جداً أو حبيباً جداً . فربما انزعج للهرب أو للطلب . واعلم أنّ التخيّل شيء ، والشعور بالتخيّل أنّه هو ذا تخيّل شيء . وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء . وليس يجب أن ينكر وجود التخيّل لأجل فقد أحد الأمرين)

أقول : قد ذكر ههنا أنّ الحركة الفلكية لا تتراد لذاتها بل تتراد لحصول وضع كلى ، وكما أنّ حصول الوضع الكلى ليس أيضاً لذاته مراداً بل إنّما يراد لشيء آخر . وكان من الواجب أن يبيّن الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة ؛ لكن هذا النمط لمّا كان مقصوداً على إثبات النفوس وأفاعيلها ، وكان النمط السادس مشتملاً على ذكر الغايات كان إيراد ذلك فيه أولى . فموعد بيانه هناك . وإنّما وقع ذكر الوضع الكلى ههنا أيضاً بالعرض . لأنّه احتاج إلى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ، ثمّ ذكر أنّ الواجب عليك ^(١) في هذا المرثع أن تعلم أنّ المتحرّك الإراديّ

(١) قوله «ثم ذكر أن الواجب عليك أن تعلم أن كل حركة ارادية لابد أن يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها غاية لكنها ليست مشعوراً بها وبخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن العقول فانها لا غاية لها على ما يجيء في النمط السادس .

فان قيل : العابت والسامى والنائم يفعل أفعالاً من غير غاية .

لا يتحرك إلا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه . وهو غرض ما مشعور به على الإجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة ، وليميز أيضاً بين الأفعال النفسانية والأفعال العقلية على ما يجيء ، بيانه في النمط السادس . ثم ذكر أن الشعور بأولوية المطلوب قد يقع على وجوه : فإنه قد يكون حقيقياً ، وقد يكون تخيلياً . وذكر حركات إرادية خفية الغايات كحركة العايب والساهى والنامم فإن منكرى وجوب إسناد هذه الحركة إلى غاية شعور بها يتمسكون بأمثالها ، و يبين غايات كل واحدة منها ، ثم أجاب عن شبهة لهم : وهى أن العايب والساهى والنامم لو فعلوا أفعالهم لغايات تخيلوها لوجب أن يتذكروها . بأن تخيل الغاية ، والشعور به ، وحفظ الشعور ثلاثة أمور يتوقف التذكر على جميعها . فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا ، وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه ، أو على عدم جميعها . فإذا استدل بالعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح ، و عبارة الكتاب ظاهرة . وهيهنا قد صرح بكون التذكر مركباً من حفظ وإدراك على ما أوضحنا . والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب .



اجاب بان فى العبت ضرباً خفياً من اللذة ، والساهى والنامم تفلان اما لتخيل لذة او ازالة ملالة او وصب .

فان قلت : النوم حالة غفلة وهوينا فى التخيل .

اجاب : بأن النامم يتخيل لاسيما فيما بين النوم واليقظة اوفى اشىء الضرورى كالتنفس اوفىما يصير ضرورياً كما اذا رأى فى منامه شيئاً فيزعج . هذا آخر الكلام فى الطبيعيات . والحمد لله تعالى على العالات وصلّى الله على محمد وآله أكمل البريات . م

فهرس الفصول والمطالب

للجزء الثاني من كتاب شرح الاشارات والتنبيهات

خلطاً بينه وبين الاصل

فهرس الفصول والمطالب

- وصية الشيخ بالتحفظ والضم بما اشتمل عليه الكتاب على
 ١ من لم يوجد فيه ما اشترط في آخر الكتاب
 (النمط الاول في تجوهر الاجسام و فصوله خمس وثلاثون)
 ترجمة ثلاث عشر منها [إشارة] وهى (٦) (١١) (١٢) (١٨)
 (٢٠) (٢١) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٣٠) (٣٢) (٣٣) (٣٤)
 و ترجمة ثلاث منها [وهم وإشارة] وهى (١) (٢) (١٣)
 و ترجمة تسع منها [تنبيه] وهى (٣) (٥) (٩) (١٤) (١٥)
 (١٧) (٢٨) (٢٩) (٣١)
 و ترجمة ست منها [وهم و تنبيه] وهى (٧) (٨) (١٩)
 (٢٢) (٢٦) (٣٥)
 و ترجمة أربع منها تذييب وهى (٤) (١٠) (١٦) (٢٧)
 في أن المراد بتجوهر الأجسام تحقق حقيقتها أهى مركبة من
 ٢ أجزاء لا تنجزى أم من المادة و الصورة
 بيان أن هذا النمط مشتمل على مباحث من الفلسفة الأولى
 مما يبتنى عليها المسائل الطبيعية لكى يرفع الحوالة من أحد
 ٣ العلمين إلى الآخر
 في أن الجسم يطلق بالإشتراك على الطبيعى و هو الجوهر
 المفروض فيه الأبعاد الثلاثة ، و على التعليمى وهو الكم
 المتصل الذى له الأبعاد الثلاثة و بمعناه الثانى موضوع لعلم
 ٥ الطبيعة
 في انقسام الجسم إلى المؤلف و المفرد وأن المفرد لا يخلو من
 ٧ احتمالات أربع باعتبار فعلية الانقسام وعدمه و تناهيه وعدمه

- (١) وهمُ وإشارة في إبطال الإحتمال الأوّل وهو القول بكون الأجسام
٩ متألّفاً من أجزاء لا تتجزّى متناهية
تقرير مذهب القائلين بأجزاء لا تتجزّى وهو أنّ الأجزاء ليست
بأجسام ، و تتألف منها الأجسام ، و أنّها لا تقبل الإقسام ، و
١٠ الوسط حاجب الطرفين عن التماس . و التمهيد للنقض عليهم .
النقض على القائلين بأجزاء لا تتجزّى بأنّ الوسط الحاجب لقي
كلّ واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر . و ذلك
١٢ يوجب التجزّي
الردّ على الرأى بأجزاء لا تتجزّى بإبطال احتمال أن يكون
الوسط الحاجب يداخل الطرفين و إن لم يذهب إليه القائلين
١٣ بالأجزاء
في أنّ القول بالمداخلة ينجرّ إلى القول بنفي الترتيب والوسط
والطرف ، و عدم ازدياد الحجم و بالجملة يؤدّل إلى القول
١٦ بالتجزّي
(٢) وهمُ وإشارة في إبطال الإحتمال الثاني وهو القول بكون الأجسام
١٩ متألّفاً من أجزاء لا تتجزّى غير متناهية
تقرير القول بأجزاء لا تتجزّى غير متناهية وهو وجود كثرة في
الجسم ، و أنّها تتألّف من الآحاد ، و أنّ الواحد من حيث هو
٢٠ واحد لا ينقسم
ذكر بعض ما أزم كلّ واحد من القائلين بأجزاء متناهية والقائلين
بأجزاء غير متناهية الآخر : من استلزام القول بالطفرة وتفكّك
٢١ الرحي
الردّ على المذهب الثاني باستلزام القول به نفي المقدار والعدد
٢٢ إن لم يكن حجم المجموع من الكثرة المنتهية أزيد من حجم الواحد

- بيان أن المجموع من كثرة متناه لو كان له حجم أزيد من حجم الواحد لكان نسبة حجمه إلى حجم ما أحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر إلى متناه. القدر إلا أن النسبة نسبة الأجزاء إلى الأجزاء فنسبة متناه إلى متناه يكون كنسبة متناه إلى غير متناه
- ٢٤ (٣) تنبيه في بيان عدم انفصال الجسم وأنه في نفسه كما هو عند الحسن
- ٢٨ بيان أن الجسم الغير المنفصل ليس ممّا لا ينفصل بوجه ؛ بل يجب ذلك بأحد أسباب الانفصال الثلاثة
- ٣٢ (٤) تذنيب في إبطال الإحتمال الثالث وهو القول بكون الأجسام متألّفا من أجزاء بالفعل قابل لا تقسامات متناهية . و تثبت القول
- الرابع وهو القول بانقسامات غير متناهية
- (٥) تنبيه في أن الجسم التعليمي بل جميع المقادير كالجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للتقسمة إلى غير النهاية، وأن المتصلات الغير القارة كالقارة منها
- ٣٣ (٦) إشارة في أن الجسمية حالة في المحل، وأن الجسم مركب من ذلك الحال وذلك المحل، وأن ذلك المحل هو الهولي
- ٣٦ المقدمة الأولى لإثبات الهولي وجود الجسم التعليمي وهو مقدار نخين متصل للجسم الطبيعي يتبدل بتبدل أشكاله و
- يعرض له الانفصال والإفكاك
- المقدمة الأخرى لإثبات الهولي وجود الصورة الجسمية وهي
- ٤١ التي من شأنها الإتصال لذاتها في أن قوة قبول الإتصال الذي هو من شأن الصورة الجسمية والإنفصال الذي هو لصورة الصورة وهي الجسم التعليمي غير ذلك المقبول وغير صورته وغير الهيئة العارضة لها من الشكل
- التابع

- في أن تلك القوة ليست للصورة الجسميّة التي تعدم عند
٤٤ الانفصال ويوجد مثلها عند الإتصال
إرشاد إلى دفع ما في أوهام بعض المشككين في وجود
٤٥ الهيولي
تنبيه إلى أن الوحدة الشخصية و التعدّد لا يعرضان للمادة
٤٦ إلا بعد تشخيصها المستفاد من الصورة
(٧) وهم وتنبيه في أن الأجسام مطلقاً مركبة من الحالّ وهو الصورة
٤٧ الجسميّة ومن المعجلّ وهو الهيولي
دفع النقض على وجود الهيولي في الفلك و الأجسام الصلبة
الصغيرة ممّا لا يقبل انفكّ و التفصيل بوحدة طبيعة الصورة
الجسميّة و قبول كلّ ذى حجم للانفصال ولو في
٤٨ الوهم
في أن الصورة الجسميّة طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات
٥٠ دون الفصول . فهي محتاجة إلى القابل حيث كانت
٥٣ (٨) وهم وتنبيه في بيان حكم الأجسام المؤلّفة
في أن الوهم هو الأشكال على وجود الهيولي بتألف الأجسام
من البساط و تألف البساط بالتماس . والبسيط لا يقبل الإنقسام
فكّاً ووجود الهيولي متوقّف على الإنقسام الانفكاكي
في أن التنبيه هو إزالة الإشكال بتقريب أن كلّ قسمة من أنحاء
القسمة الغير الفكيّة تحدد اثنيّية يكون اقتضاء طباع كل واحد
من ذينك و طباع المجموع و طباع الخارج الموافق في النوع
٥٥ واحداً غير مختلف إمّا الامتناع أو القبول
في أن الامتناع عن قبول الفصل والوصل لا بدّ أن يكون لمتقارن
٥٦ خارج عن طبيعة الاستعداد لازم أو زائل

- في أن الماهية إذالزمها مايمنعها عن الاتصال وجب أن يكون
نوعه في شخصه ٥٧
- (٩) تنبيه في تقرير ماذكره في آخر الفصل المتقدم وهذا آخر الفصول
المتعلقة بإثبات تركب الجسم من الهیولی والصورة ٥٨
- (١٠) تذييب في أن الهیولی غير متقدرة في نفسها قابلة المقادير المختلفة
ولا يستبعد ذلك وان امتنع هیولی الفلك إلا من مقدار معين .
- لجواز أن يكون ذلك للسبب المقارن ٥٩
- (١١) إشارة في إثبات تنهای الأبعاد ليتفرع عليه امتناع انفكك الصورة
وما يتبعها عن الهیولی ٥٩
- في أن إثبات تنهای الأبعاد مبنية على مقدمات أربع ٦١
- تفسير كلام الشيخ وتركيب الحجّة على تنهای الأبعاد اقتفاءً
بما مهّده الفاضل الشارح من المقدمات ٦٥
- دفع ما يتوهم من إشكال الدور في برهان إثبات تنهای
الأبعاد ٧٠
- بيان استحالة عدم تنهای الأبعاد بوجه يستعان فيه بالحركة
وهو ما يسمى برهان الموازاة ، وبوجه لا يستعان بها وهو ما
يسمى برهان التطبيق ٧٣
- (١٢) إشارة في إثبات لزوم الشكل للصورة بتوسط التنهای ليتفرع عليه
امتناع انفكك الصورة وما يتبعها عن الهیولی
في أن الإمتداد الجسماني لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته ٧٤
- بل من حيث الوجود لوجوب التنهای
بيان أن لزوم الشكل للصورة إما لنفسها ، أو للحال فيها ،
أو للمحل لها ، أو لماليس بحال فيها ولا بمحل لها . وإبطال
ثاني الأقسام ٧٥

- إبطال القسم الأول من أقسام لزوم الشكل المصورة وهو ما إذا
٧٦ كان اللزوم بنفسه مفرداً عن المادة
- إبطال القسم الرابع وهو أن يكون لسبب فاعل مباين والامتداد
٨٠ مفرد عن المادة ولو احتمها
- إثبات القسم الثالث وهو ما إذا كان بمشاركة من الحامل .
٨٢ (١٣) وهم إشارة في إيراد شك على ما أبطل به القسم الأول من الثلاثة
- المذكورة
- تقرير الشك وهو أن الإمتداد له طبيعة واحدة يقتضى بها
وحدة شكل الكل والجزء مع أن الفلك ليس له هذه الوحدة
في الشكل مع ماله من الطبيعة فمع اختلاف الشكل ووحدة
المقتضى لم لا تجوز ذلك في الامتداد
٨٣ الجواب عن الشك بالفرق بين الصورتين بأن الفلك له مادة
يعرض بها الكليّة و الجزئية وفاعل أوجب المقدار والشكل
- بخلاف الإمتداد المنفرد
٨٥ (١٤) تنبيه في بيان أن كون الهيولى ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها بل
- مستفاد من الصورة
٨٩ في أن الحامل قبل اقتران الصورة لا يمكن أن يكون له وضع
ولا يمكن أن يكون ذا وضع
٩٠ بيان عدم إمكان أن يكون للحامل وضع في حد ذاته لاقتضاء
ذلك أن يكون جسماً أو سطحاً أو خطاً أو نقطة و كلها
- باطل
٩١
- (١٥) تنبيه في بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها
٩٣ بيان أن الصورة لو لحقت الهيولى فتحصل الهيولى في موضع
أولا تحصل . وإن تحصل ففي جميع المواضع أو بعضها . والأولان

- باطلان . و الثالث إمّا أن يكون ذلك البعض أولى به أولاً .
 و الثاني يوجب الترجيح من غير مرجح لتساوي النسب . و
 الأول إمّا قبل لحوق الصورة أو بعده وهما أيضاً محالان .
- ٩٥ بيان امتناع القسم الأول وهو ما إذا كانت الأولوية ببعض
 المواضع قبل لحوق الصورة
- ٩٦ بيان امتناع القسم الثاني وهو أن تحصل الأولوية بعد أن
 تلحق الصورة
- (١٦) تذييب في بيان نتيجة ما مهده لبيان امتناع تجرّد الهيولى عن
 الصورة
- ١٠٠ (١٧) تنبيه في إثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام
 أنواعاً
- في أنّ انفكك الهيولى عن الصورة النوعية ممنوع وإن لم يجب
 مقارنتها لما يقارن من الصور
- ١٠١ في أنّ امتناع خلوّ الجسم عن أحد أمور ثلاثة غير مقتضى
 الصورة لتشابهها في الأجسام ، وغير مقتضى الهيولى لامتناع أن
 يكون الفاعل قابلاً . فيجب أن يكون لأمر مقارن لأنّ المفارق
 متساوي النسبة إلى الأجسام ، وأن يكون متعلّقاً بالهيولى
 لاقتضاءها ما يتملق بالأمور الإفعالية ، وأن يكون صوراً
 لامتناع التحصل من دون إحدى الثلاثة
- توكيد الدليل بتقريب أنّ اقتضاء كل جسم استحقاق أين
 خاصّ ووضع خاصّ لا بدّ وأن يكون لصورة غير الجسميّة
 العامّة المشتركة
- ١٠٣ الإعراض على استناد اختلاف الأعراض إلى الصور بأنّ اختلاف

- الصورية تقتضى أيضا استنادها إلى غيرها . فليستند اختلاف الأعراض
 ١٠٥ إليها من غير توسط . والجواب عنه
 الاعتراض على استناد اختلاف الأعراض إلى الصور بأن أعراض
 ١٠٧ الفلك لا تزول فلا يحتاج إلى تلك الصور . والجواب عنه
 الاعتراض على استناد اختلاف الأعراض إلى الصور بأن الصور
 محتاجة إلى الجسميّة ، ولجسميّة إن كانت معلولة لها فيلزم
 الدور . وإلا لم تكن مقومة للجسميّة ، وأضا القول بأن تلك
 الصور مصادر الأعراض مختلفة يناقض القول بأن الكثير
 ١٠٨ لا يصدر عن الواحد . والجواب عنهما
 (١٨) إشارة في أن الصورة الجسميّة مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج
 ١١٠ إلى أشياء آخر لولاها كانت المقدار والأشكال متشابهة
 في أن كلام الشيخ صلح جوابا للأشكال على استناد المقدار
 والشكل إلى الحامل بأن العناصر موادها غير مختلفة
 فيلزم استواء المقدار والشكل ، والإشكال على استناد الاختلاف
 في الطبقات إلى اصور بأن الاختلاص بكل صورة . يجب أن
 ١١١ يكون بصورة أخرى
 ١١٢ تفسير ما أشار إليه الشيخ من السرّ
 ١١٤ (١٩) وهم وتنبیه في كيفية تعلق الهيولى بالصورة
 في أن الهيولى والصورة بعد ما ثبت أنّهما متلازمان في الوجود
 والعدم فاما أن يكون لاحتياج الهيولى إلى الصورة من غير
 عكس ، أو العكس ، أو لا واحد منهما إلى الأخرى ، أو كلاهما إلى
 آخر والاّون إمّا أنّها علّة لها أو جزء علّة أو واسطة لعلّة
 ١١٦ والحقّ عند الشيخ الاحتمال الخامس
 في أن التلازم بين الشئین إمّا لأن أحدهما علّة للأخر أو

- لأنهما معلولا آخر ولا ثالث فقسّم الشيخ وجه التلازم إلى ما يكون إحدى من الصورة والهيولى علة للأخرى وإلى ما لا يكون كذلك وحيث لم يكن الغايل فاعلا . طلب ذلك من جانب الصورة ونبه على فساد مذهب الجمهور في القسم الثاني وأنه لا يمكن التلازم فيه إلا لارتباط يقتضيه ثالث لهما وذلك الثالث يقيم كل واحد منهما إمامع الآخر أو بالأخر .
- ١١٧ في أن افتتار الهيولى إلى الصورة ليس في الماعية ولا في الوجود الذهني ؛ بل في الوجود الخارجى ، وأنها علة للهيولى من جنس ما لا تباين ذاتها ذات المعلول
- ١١٩ ذكر ما أشكل على لفظ مقارنة الهيولى والصورة بأن المقارنة أمر إضافي متأخر عن ذات الهيولى و الصورة فلا ينبغي تعبير المقارنة ، وحمله على التوسع ، أو تأويله بالإتصاف والشيء قد يفتمر في إتصافها إلى متأخر كالعلة المحتاجة إلى إتصافها بالجسميّة إلى المعلول المتأخر
- ١٢٠ (٢٠) إشارة في أن الصور الجسميّة والنوعيّة للمعاصر لا يمكن أن يكون علل مطلقة للهيولى . ولا آلات للمتوسّطات
- ٢٤ شرح السرّ وهو أن الممول الواحد بالعدد وهو الهيولى يحتاج إلى علة واحدة بالعدد وليست هي الصورة وحدها فلا بدّ من شيء واحد دائم الوجود مباين لهما إلى الصورة
- ٢٥ (٢١) إشارة في أن الصور الجسميّة وما يصحبها لو كانت سببا لقوام الهيولى لسبقتها في الوجود
- ٢٦ ذكر المقدّمة الأولى وهي أن المتأخر بالذات أو الزمان عن المتأخر عن الشيء متأخر عنه ، والثانية وهي أن مامع المتأخر عن ثالث متأخر عنه من المقدّمات التي نيت عليها الحجّة

ذكر المقدمة الثالثة وهي أن التناهي و التشكّل لا يتأخّران
عن الجسميّة لأنّها لا تنفكّ عنهما وهما لا يوجدان إلاّ معهما
وهي لا تكون علّة لهما فلا بدّ أن يكونا معها أو يسبقا عليها .

١٢٩ وما فيها من الأشكال و التوجيه

ذكر المقدمة الرابعة وهي أن التشكّل و التناهي من توابع
المادّة ، وإقامة الحجّة على المطلوب وهي أن الهيولى متقدّمة
على التناهي و التشكّل وهما إمّا مع الجسميّة أو سابقان عليها
كما مرّ فالهيولى متقدّمة إمّا على المتقدّم على الجسميّة أو
على ما مع الجسميّة فلا يمكن أن يكون علّة أو واسطة في

١٣٠ وجودها

في أن الصورة لو كانت قوام الهيولى بها لكانت علل ماهيتها

١٣٢ وعلل وجودها سابقاً عليها أيضاً

في أن الصورة لا يمكن أن تكون بوجودها علّة للهيولى لأنّها
من جنس مالاتباين ذاته ذات العلّة ، ولا بما هيتها لأنّ اللوازم
المعلومة للماهية داخلية في الوجود

١٣٣ ذكر ما فسّر الفاضل الشارح كلام الشيخ لدفع ما يوهّم من
اللغو . والإيراد عليه

ذكر ما قيل من أن كلام الشيخ لا تعلق له بالمطلوب و تأويله
برفع إشكال ربما يورد في المورد والردّ عليه . وإدخاله في تميم

١٣٤ البرهان

١٣٧ ذكر ما يلزم من الخلف لو كانت الصورة علّة أو واسطة .

١٣٨ (٢٢) وهمّ وتنبية في سؤال على الفصل السابق

الوهم هو أن الصورة لا يستوى وجودها إلاّ بالتناهي و التشكّل

أو معهما و محتاجان إلى الهيولى فتكون الصورة محتاجة

• إليها

والتمييز هو الفرق بين الصورة بما هي صورة فتكون متقدمة

• شريكة علّة . و بما هي مشخصة فيكون متأخرة

(٢٣) إشارة في إبطال القسم الثاني من الأقسام الأربعة و هو أن الهيولى

يتمتع تقدّمها على الصورة العنصرية من حيث هي متقدمة على

١٣٩ الهيولى و كفيّة تقدّمها

ذكر ما قيل في تفسير الفصل وهو أنه في بيان عدم تأخر الصور

• التي يمكن زوالها

بيان كفيّة تقدّم الصورة و امتناع تقدّم الهيولى عليها لأن

الصورة متقدمة و العكس يوجب الدور . و أنّها لو كانت مقيمة

١٤٠ للصورة لكانت متقدمة بالذات أو الزمان . وهو محال

١٤٣ (٢٤) إشارة في إبطال القسم الرابع

في إمتناع أن يكون شيء يقيم كلّ واحدة من الهيولى والصورة

• بالأخر

في إمتناع أن يكون شيء يقيم كلّ واحدة من الهيولى والصورة

١٤٤ مع الآخر

في تعيين أن تكون الصورة شريكة علّة للهيولى بعد ما ثبت

١٤٦ بطلان الأقسام

١٤٧ تمهيد الكلام للبحث عن ما يشارك الصورة في العليّة

• (٢٥) إشارة في تحقيق سبب الأصل المشارك للصورة في العليّة

في سبب تسمية الذي يشارك الصورة بالسبب الأصل ، و ما يعينها

بتعقيب الصور بالمعين . و أنّ الأولى قد يسمّى عقلا . و ردّ من

١٤٨ جهل المعين على الحركة المفيدة للإستعداد

- في كَيْفِيَّةِ تَشَخُّصِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْهَيْوَلِيِّ وَالصُّورَةِ بِالْأُخْرَى
١٥٠ و الإعتراض بالدور ، و الردّ على ما يمكن أن يجاب عنه
(٢٦) وهم وتنبية في أنّ الهَيْوَلِيّ وَالصُّورَةَ متلازمتان في الرفع من جهة
١٥٢ الزمان لا الذات
(٢٧) تذنيب في بيان أنّ الفلكيّات كالعنصرّيات في تقدّم الصورة وبيان
١٥٣ تفاوت الحال بينهما
١٥٤ (٢٨) تنبيه في البحث عن المقادير
تقسيم الكمّ المتّصل القارّ إلى ثلاثة أنواع : الجسم التعليمي ، و
البيسط ، وما يتّصل به من غير جنسه . و تعريف كلّ واحدة
منها
في كَيْفِيَّةِ اسْتِزَامِ الْمَقَادِيرِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ ، وَأَنَّ الْجِسْمَ يَلْزِمُهُ
١٥٧ السطح من حيث يلزمه التّاهي
بيان أنّ لزوم الخط للسطح و النقطة للخط أيضاً من حيث
١٦٠ التّاهي
١٦٢ بيان كَيْفِيَّةِ تَرْتَبِ الْمَقَادِيرِ فِي الْوُجُودِ
٢٩) تنبيه في امتناع تداخل الأبعاد الجسمانيّة
في أنّ تعلق الفصل بالمقادير وابتناء الفصل الآتي على امتناع
التداخل أوجب إيراد الفصل
١٦٤ (٣٠) إشارة في بيان إبطال الخلاء
في إبطال القول بالخلاء بمعنى أنّه لا شيء محض ، و الفرق بين
البعدا المفظور و الخلاء
١٦٥ (٣١) تنبيه في إبطال القول الثاني في معنى الخلاء وهو أنّه بعد بلا مادّة
في أنّ بعد ما أنّ البعد المتّصل لا يقوم بلا مادّة ، و الأبعاد
الجسميّة لا تتداخل فيجب أن يكون الخلاء بعداً ذا مادّة
١٦٦

(٣٢) إشارة في إثبات الجهات

في أن تناسب الجهة للمكان ، والغلاء قد يظالمكان ، وأنتها
تعرض النهايات . أوجب إيراد الفصل ؛ والإستدلال على وجود
الجهة بأن المتحرك يقصدها ، وكذلك يشار إليها . ولا يشار

١٦٧ ولا يقصد ما ليس بموجود

• (٣٣) إشارة في بيان أن الجهات ذوات أوضاع وليست من المعقولات

• (٣٤) إشارة في بيان ماهية الجهة

في أن تاخير البحث عن حقيقة الجهة بمقتضى السطح لأن البحث
عن الية مقدم على البحث عن الماهية ، وذكر الإيراد في

١٦٨ الموضوع والجواب عنه

(٣٥) وهم وتنبيه في بيان الشك في كبرى القياس الذي ثبت به الجهات

٦٩ والجواب عنه

(النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية . وفصوله)

(سبع و عشرون)

ترجمة عشر منها [إشارة] وهي (١) (٢) (٣) (٥) (٦) (٨)

(١١) (١٢) (١٥) (١٧)

وترجمة واحدة منها [إشارة وتنبيه] وهي (٢٢)

وترجمة تسع منها [تنبيه] وهي (٧) (١٣) (١٤) (١٨) (١٩)

(٢٠) (٢١) (٢٣)

وترجمة أربع منها [وهم تنبيه] وهي (١٠) (١٦) (٢٤) (٢٥)

وترجمة واحدة منها [تذنيب] وهي (٤)

وترجمة واحدة منها [تذكير] وهي (٩)

وترجمة واحدة منها [نكتة] وهي (٦)

١٠ إشارة في إثبات جسم محدد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة

- في أنّ الجهات ستّ باعتبار قيام بعض الإمتدادات على بعض
- وغير متناهية بغير ذلك الإعتبار
- ١٧٢ ذكر ما قيل من أنّ حصر الجهات مشهورى . ليس بحق . وأنّ
للكرة جهات لا تنتهى وللمضامات عدد حدودها والجواب عنه
- تقسيم الجهات إلى ما يتبدّل بالفرض وإلى غيره
- ١٧٤ (٢) إشارة في بيان أنّ المحدّد للجهات واحد
في أنّ تعيين وضع الجهتين إمّا في متشابه أو مختلف ، وإبطال
الأوّل ، وأنّ الثانى إمّا جسم أو جسمان والواحد تحدّد من
حيث هو واحد أو لا من حيث هو واحد ، وإبطال الواحد من
حيث هو واحد ، ثمّ إبطال ما إذا كان المختلف جسمين بما
١٧٧ يتصوّر له من الصور . فتعيّن أنّ يكون المحدّد واحداً محيطاً
(٣) إشارة في بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات ، وبيان
١٨١ تقدّمه على ما تجوز عليها
في أنّ ما تجوز عليه الحركة الأينية يجب أن يكون في حالتي
المفارقة القسريّة عن موضعه ومعاً ودته الطبيعية إليه ذا جهة
يتحرّك فيها ، وتحديد الجهة لا يكون بذلك الجسم بل بجسم
آخر علّة لجهة ذلك الجسم فهو لا يصحّ منه الحركة
١٨٤ (٤) تذييب في بيان سائر أحوال محدّد الجهات
١٨٥ تحقيق معنى الموضع والوضع
في أنّ المحيط المطلق لا موضع له وله وضع ، وغيره فله الموضع
والوضع ، والمحدّد إمّا محيط مطلق وإمّا محيط بذوات الجهة
محاط بغيره . فعلى الأوّل له الوضع دون الموضع وعلى الثانى له
• الوضع والموضع
١٨٦ تقريب إنّ المحدّد هو المحيط المطلق

- ذكر ما قيل من الشكّ في كون المحدّد هو المحيط المطلق
 ١٨٨ والجواب عنه
- ١٩٠ في أنّ المحدّد الأوّل خليق في ترتيب الإبداع بالتقدّم
 في أنّ المحدّد الأوّل بسيط لاجزاء له إلا بالفرض ، وأن نسبة
 الأجزاء المفروضة متشابهة بنسبة بعضها إلى بعض وإلى
 ١٩١ المركز
- (٥) إشارة في بيان حال البسائط من الأجسام
 بيان معنى الطبيعة و أنّها مبدء أوّل لمركة ما يكون فيه و
 سكونه بالذات لا بالعرض ، وتوضيح ذلك ، وما يزداد في هذا
 التعريف من سائر القيود ومعنى النفس والقوّة والفرق
 ١٩٣ بينها
- في أنّ اقتضاء الطبيعة الواحدة من كلّ جنس من الأعراض
 ١٩٦ لا يختلف باختلاف الأوقات والأحوال إلا لمنايع
 الإشكال على اقتضاء الطبيعة الواحدة باحتمال قوّة تصدر عنها
- ١٩٧ المختلف والجواب عنه
- (٦) إشارة في أنّ الجسم مطلقاً غير محدّد الجهات لا يخلو عن موضع
 • وشكل وأنّ فيه طبيعة تقتضى ذلك
 في أنّ الوضع بالطبع مختلف في الأجسام والشكل متشابه
 بالطبع وسائر الأعراض يؤوّل إلى التشابه والاختلاف . ولذا
 ١٩٨ خصّ الفصل بالموضع والشكل
- تفصيل القول في اقتضاء كلّ جسم الموضع ، وأنّ طبيعة البسائط
 منه لا تقتضى إلاّ مكاناً واحداً ، والمركّب لا يختصّ بمكان في
 ٢٠١ الإبداع وإنّما هو ما يقتضيه الغالب فيه

- تفصيل القول في اقتضاء كل جسم الشكل وذلك في البسيط ، و
- ٢٠٣ المركب تختلف باختلاف الأنواع
الإشكال بأنه كما أن اختلاف أماكن البسائط دال على
اختلاف الطبائع فليكن تشابه الأشكال دالاً على اشتراك
٢٠٤ الطبائع والجواب عنه
ذكر ما قيل من أن عدم اقتضاء الفلك الوضع المعين مع امتناع
خلوه عن مطلقة يوجب جواز اقتضاء الأجسام مطلق المواضع
٢٠٥ والأشكال من دون تعيينها و الجواب عنه
ذكر ما قيل من النقص بمتهمات الأفلاك وبأن اقتضاء القوة
المصورة وهي سيطرة إن كان محلها بسيطاً يوجب شكل الحيوان
كرة و إن كان مركباً يوجب أن يكون مجموع كراته بعدد
البسائط التي في المحل المركب ، وإما مركبة فإن كانت في
محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستعداد
فليكن ذلك مع طبائع البسائط وإن لم يكن كان الحيوان
٢٠٧ مجموع كراته و الجواب عنهما
٢٠٨ (٧) تنبيه في إثبات الميل وبيان أحواله
في بيان سبب احتياج محرك الجسم إلى الميل وأن ذلك
محموس في الحركة الأينية
في أن الميل تنقسم إلى انقسام الحركة فما من طباع المتحرك :
٢١٢ منه ما من الطبيعة ، ومنه ما من النفس ، و منه من قاسر خارج
في بيان امتناع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد كما
هو الشأن في الحركة
في أن الميل الطبيعي نحو الجهة الطبيعية و عند القرار فيها و
٢١٥ العود إليها يبطل الميل

- ٢١٦ بيان حال الميلين عند تعارض السبيين
(٨) إشارة في بيان أنّ الجسم القابل للحركة القسريّة لا يخلو عن مبدئه
• ميلٍ ما بالطبع
بيان أنّ الطول في المسافة و الفصر في الزمان بازاء السرعة و
- ٢١٧ مقابلهما بازا البطء
في أنّ النفس في الحركة النفسانيّة تحدّد حال الحركة ، و
ينبعث عنها الميل بحسبها ، ومنه الحركة السريعة و البطيئة ، و
- ٢١٨ في غير النفسانيّة تحتاج إلى المحدّد
- ٢٢٠ بيان الإستدلال و ذكر ما أورد عليه و الجواب عنه
(٩) تذكير في نفى الزمان الذي لا يقسم لكي يحفظ النسبته حتى تتمّ
- ٢٢٦ الحجّة
(١٠) وهم و تنبيه في إيراد الشكّ على اقتضاء الجسم الموضع و الشكل
بالطبع لجواز الاقتضاء بتخصيص محدث الأجسام أو غيره و
• الجواب عنه
(١١) إشارة في بيان إمكان افتقال الجسم عن الموضع و الموضع باعتبار طبعه
لأنّهما من الأحوال المحصلة بحسب العلل الفاعليّة
- ٢٢٩ في تمهيد أصل لإثبات مبدئه ميل مستدير
- ٢٣٠
• (١٢) إشارة في إثبات مبدئه ميل مستدير محدّد الجهات
في أنّ الموضع في الأجزاء المفروضة في المحدّد حيث لم يجب
فيجوز الانتقال عنه فيكون فيه مبدئه ميل ، و حيث يمتنع
• الحركة المستقيمة على المحدّد فليكن للمستديرة
ذكر ما أورد الفاضل الشارح من الحجّة و الاعتراضات ثم
٢٣١ الجواب عنها
- ٢٣٤ (١٣) تنبيه في معنى الوضع المتبدّل

- (١٤) تنبيه في أن تبدل النسبة لا يجب عند المتحرك على الإطلاق بل بشرط ما
- (١٥) إشارة في أن كل ما يجوز عليه الكون و الفساد فيه مبدء ميل مستقيم ٢٣٥
- في بيان ما يتنى عليه المسئلة
- (١٦) وهم تنبيه في إيراد الشك في وحبوب الإنتقال على الكائن الفاسد ٢٣٦
- بامكان التكوّن من دونه والجواب عنه ٢٣٧
- (١٧) إشارة مشتملة على مسلتين إحديهما كليّة والآخر جزئية
- بيان المسئلة الكليّة و هى أن ما في طبعه ميل مستدير يمنع ٢٢٨
- أن يقتضى المستقيم في حال وجود المستدير وفي غير حاله
- بيان المسئلة الجزئية وهى أن معدّ الجهات لا ميل مستقيم ٢٣٩
- فيه
- الفروع الأربعة المبنيّة على المسئلة ٢٤٠
- (١٨) تنبيه في الأجسام العنصريّة ٢٤٢
- إيضاح أحوال الكيفيات التي تفعل بها الأجسام العنصريّة ٢٤٣
- إيضاح أحوال الكيفيات التي تنفعل بها الأجسام العنصريّة ٢٤٥
- في أن الأجسام العنصريّة قد تخلو عن غير الملموسة ولا تخلو عنها لأنّ غيرها لا يكون إلا بتوسط جسم ولا يتوسط المتوسط
- بين نفسه و غيره بخلاف الملموسة ٢٥٠
- (١٩) تنبيه في أن العناصر أربعة ٢٥١
- في أن الفصل يشتمل على الإستدلال باعتبار أن العناصر
- استقسات المرّكبات ، وبيان كيفياتها الظاهرة
- بيان اتصاف الأجسام العنصريّة بالكيفيات الخفية والاستدلال
- عليها ٢٥٣

- بيان تباين مصادر الكيفيات من ناحية اختلاف الآثار ، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد
- ٢٥٥ (٢٠) تنبيه في إبطال احتمال عدم ميل جزئيات العناصر إلى أمكنه الكليات بالطبع
- (٢١) تنبيه في إثبات الكون و الفساد في العناصر ، و الاستدلال به على اشتراكها في الهيدولي
- ٢٥٦ في أن فرض التغيير بين كل واحدة من العناصر الأربعة وبين كل واحدة من الثلاثة الباقية يوجب أن يكون أنواع الكون و الفساد اثني عشر لكن الواقع منها ما يكون بين المتجاورين و الواقع بين المتجاورة ازدواجات ثلاثة و كل ازدواج على نوعين متعاكسين . فاذا نواع الأولى ستة
- ٢٥٧ البحث في الازدواج بين الهواء و الماء و هو على نوعين ، و الشيخ اقتصر منهما على نوع واحد لكفايته في المطلوب و استشهد عليه
- ٢٥٨ بشيئين
- الإستشهاد الأول بالندى الحادث على ظاهر الإبناء إذا برد
- ٢٥٩ بالجمد
- ٢٦١ الإستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قتل الجبال النخ
- اعتراض الفاضل الشارح على الإستشهاد الأول و الجواب
- ٢٦٢ عنه
- البحث في الإزدواج بين الهواء و النار و هو على نوعين ، و الشيخ
- اقتصر على صيرورة الهواء ناراً لظهور العكس
- البحث في الإزدواج بين الماء و الارض و هو على نوعين ، و
- ٢٦٣ شرح كل واحد منهما

- (٢٢) إشارة وتنبية في البحث عن العناصر من حيث هي أركان العالم ، و
٢٦٤ بيان حال أمكنتها في النضد و الترتيب
في أن العالم يتمّ بالعناصر الأربعة وهى الأركان الأول ، و
أن ذوات الحركة المستقيمة أربعة خفيفة و ثقيلة مطلقه و غير
مطلقه .
٢٦٧ في أن العناصر هى التى تتحلّ إليها المركّبات و تتركّب منها
٢٦٨ (٢٣) تنبيه في بيان كيفية تولّد المركّبات من الأصول الأربعة
في أن المركّبات ثلاثة باعتبار مالها من الصور ، وأن الصور
كمالات مختلفة الآثار ، و تقسيم الكمال إلى المنوع و إلى غيره ،
وأن كل واحدة من الثلاثة جنس لأنواع و تحت كل نوع
٢٦٩ أصناف و تحت كل صنف أشخاص و لا حصر لكل واحد منها
في الفرق بين الصور التى هى كمالات أول و بين الكيفيات التى
هى كمالات ثانية ، و بيان سبب الاحتياج إلى ذلك ، و الاستدلال
٢٧١ على الفرق بحجج ثلاثة
الحجّة الأولى تبدل الكيفية الإتصالية و الفعلية و انحفاظ
٢٧٢ الصورة
الحجّة الثانية اشتداد الصورة وضعفها بخلاف الكيفية وهى
٢٧٣ أعمّ من الأولى
الحجّة الثالثة الفرق بين الصور و الأعراض ، و الكيفية عرض
٢٧٤ وهى أعمّ من الأولين
في أن الصورة و الطبايع و القوى شيء واحد و الاختلاف بالاعتبار
في إبطال مذهب القائلين بأنّ البسائط المتمترجة المنفصلة بعضها
٢٧٥ عن بعض لا يكون لأحد منها الصورة الخاصة
في تحقيق ماهية الأنواع

- في أن العناصر إذا امتزجت و تفاعلت يفعل كل واحد منها
بصورته و ينفعل في كفيته ، وأن المزاج هي الكيفية المتوسطة
الحاصلة من استحالة العناصر في الكيفيات المستفادة
٢٧٦ الإشكال على حمل التضاد على الحقيقي بعدم اشتماله للمزاج
الثاني قد انكسرت كفيياتها بحسب المزاج الأول ووجوب حملها
٢٧٦ على التخالف
الإشكال في أن أمر المزاج مبنى على الاستحالة ولم يبينه
٢٧٧ الشيخ إلا في البعض ، والجواب عنه
الإشكال على كون الصور فاعلة بذاتها لا بالكيفية ، وانفعال
الكيفية الفعلية و الجواب عنه
• (٢٤) وهم وتنبه في إبطال مذهب القائلين بالورود المنكرين الاستحالة
٢٧٨ في الكيفية و الصورة
الإستدلال الأول على الاستحالة بالسخونة من دون وصول
٢٧٩ النار
الإستدلال الثاني على الاستحالة بعدم الفرق بين المسخن في
المستحصف والمتدخل
الإستدلال الثالث على الاستحالة بإسخان ما في الاناء الممتلى
٢٨٠ المصوم مع أن التداخل محال
الإستدلال الرابع على الاستحالة والكون معاً بوضع القماقم
• الممتلية المشدودة على النار
الإستدلال الخامس على الاستحالة بتبريد الجمدة ما يوضع عليه
• مع عدم القاسر لتصدد الأجزاء وعدم اقتضاء الطبع
(٢٥) وهم وتنبه في إبطال مذهب القائلين بالبروز

- (٢٦) نكتة في أن النار الصرفة شفاقة غير مرئية وإنما هي مرئية لتعلقها
بأجزاء أرضية ٢٨٣
- الإستدلال على أن النار غير مرئية إلا لتعلقها بأجزاء أرضية
٢٨٤ بعدم الظل للنار القوية المحيطة للأجزاء الأرضية
الإشكال على عدم الظل بأن شكل الشعل مخروطة فالأجزاء
منتشر في قاعدته وتجتمع في رأسه ، والجواب عنه بأنه ربما
لا يكون مخروطا
• في أن الدخان إذا بلغ الطبقة الحارة تشتعل و تحيل النار
• أجزاءه الأرضية فشفقت وغابت فظن أنها طفقت
في أن السبب لانطفاء النار استحالتها هواه وانفصال الأرضية
عنها ٢٨٥
- (٢٧) تنبيه في بيان حكمة الصانع في خلق الأصون والأمزجة واختصاص
٢٨٦ كل منها بنوع

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية وفصوله ثلاثون

ترجمة أربع عشر منها [إشارة] وهي (٥)(٦)(٧)(٩)(١٠)(١١)

(١٣)(١٤)(١٥)(١٨)(٢٤)(٢٥)(٢٦)(٢٨)

وترجمة ثمان منها [تنبيه] وهي (١)(٢)(٣)(٨)(١٢)(٢١)

(٢٣)(٢٩)

وترجمة خمس منها [وهم وتنبيه] وهي (٤)(١٦)(١٧)(١٩)

(٢٠)

وترجمة واحدة منها [تكلمة] وهي (٢٢)

وترجمة واحدة منها [مقدمة] وهي (٢٧)

وترجمة واحدة منها [موعد وتنبيه] وهي (٣٠)

- في بيان المعنى المشترك بين نفسى الأرضية والسماوية وما
٢٩٠ ينضاف إليه، لتحصّل كلّ واحدة منهما
- ١٩١ (١) تنبيه في وجود النفس الإنسانية
في أنّ الكامل الإدراك وغيره لا يفعل عن وجود ذاته ، وأنّ أوّل
الإدراكات على الإطلاق و أوضحها هو إدراك الإنسان
٢٩٢ نفسه
- ٢٩٤ (٢) تنبيه في أنّ الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه
- ٢٩٥ (٣) تنبيه في بيان أنّ النفس الإنسانية ليست محسوسة
في أنّ المدرك ليس من ظواهر البدن ولا من أعضائه الباطنة ،
• وإنّما هو ليس بمحسوس ولا ما يشبهه
- (٤) وهم وتنبيه في أنّ إثبات الذات لا يكون بمعلوماته التي هي أفعالها
• و آثارها
٢٩٦
- (٥) إشارة في إثبات أنّ نفس الإنسان غير الجسميّة و المزاج
الإستدلال بالحركة الإرادية على وجود النفس
٢٩٩
- ٣٠١ الإستدلال بوجود المزاج نفسه و بقائه على وجود النفس
في أنّ أصل القوى المحركة و المدركة و الحافظة للمزاج
شئ آخر هو النفس . و ذلك نتيجة الإستدلال
٣٠٢ في سبب اختيار الشيخ من أفعال النفس للإستدلال على أنّه
غير الجسميّة و المزاج الحركة و الإدراك ، و بيان أنّه وقع
إلى الإستدلال بالمزاج لبالقصد
٣٠٣ إيراد النقض على القول بأنّ النفس هي صورة للحيوان جامعة
• لاستقسطه ؛ و الجامعة لها متقدّم على المزاج . و الجواب عنه
- ٣٠٥ (٦) إشارة في بيان وحدة ما أثبت بالحركة و الإدراك و حفظ المزاج
في أنّ ما يصدر عن النفس من الأفعال التي تصدر عنها المتقابلات

- قوى من حيث هي مبدء التغيرات ، وفروع لها من حيث تفعل إذا
٣٠٦ استعملتها
- ٣٠٧ في بيان كيفية تأثير النفس عن البدن
• في بيان كيفية تأثير البدن عن النفس
• في قابلية الكيفيات للشدة والضعف في الجانبين
- ٣٠٨ (٧) إشارة في بيان أحوال قوى النفس
• في بيان معنى الإدراك
- ٣١٠ بيان ما يعرض الإدراك والمدرك من الإقسامات
- ٤١٣ ذكر ما قيل في بيان ماهية الإدراك
في أن ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للإدراك ولذلك أورد فيه
- ٣١٤ ذكر المدرك
- ٣١٥ ذكر ما للفاضل الشارح من الإشكال في الموضوع والجواب عنه
ذكر ما للفاضل الشارح من الحجج بعد الغمض عن ما أورد من
الإشكال . والنقض عليها
- ٣١٩ في ذكر بعض ما على الموضوع من الإشكال والجواب عنه
• (٨) تنبيه في بيان أنواع الإدراك ومراتبها
- ٣٢٣ بيان أن أنواع الإدراك أربعة ، وتعريف كل واحدة منها
في أن الإدراك مترتبة في التجريد ، وبيان مالها الشروط وما
ليس لها شرط ، وبيان مالكل واحد منها من النزاع عما يضاف
مما يقتضى الجزئية ، وعما تستلزم المادة من الأحوال
- ٣٢٤ في ما قيل في المورد من الإشكال والجواب عنه
- ٣٢٥ في أن ما هو غير مادي فهو معقول بذاته لا يحتاج إلى تجريد
في أن الموجود إما من شأنه أن يكون عاقلا أولا ، وكذلك
- ٣٢٩ إمامن شأنه أن يكون معقولا بذاته أولا

- ٣٢١ (٩) إشارة في إثبات القوى المدركة وأحوالها
 في بيان إثبات القوى الباطنة الحيوانية وتغايرها والإشارة إلى
 مواضعها
 في أن القوى المذكورة مدركة أو معينة ، و المدركة مدركة
 للمصور أو المعاني ، والمعينة إما معينة بالحفظ أو التصرف ، والمعينة
 بالحفظ إما لمدرک الصور أو المعاني
 في إثبات الحس المشترك والخيال ، و الاستدلال على كل
 واحد منهما مفرداً وعلى وجودهما معاً بالشركة
 ٣٣٣ في بيان الاستدلال على الحس المشترك منفرداً ، والاشكال عليه
 و الجواب عنه
 في بيان الاستدلال على الخيال منفرداً ، والاشكال عليه والجواب
 عنه
 ٣٣٥ في بيان الاستدلال المشترك على وجودهما معاً ، و الاشكال
 عليه والجواب عنه
 ٣٣٨ في إثبات الوهم والحافظة
 ٣٤١ في أن لكل قوة من القوى المذكوره آلة جسمانية خاصة
 و اسم خاص ، وذكر القوة الأولى والثانية وآلتها
 ذكر القوة الثالثة وآلتها و أن تلك القوى تستخدمها فيها قوة
 رابعة
 ٣٤٥ في أن من القوى قوة خامسة و هي الذاكرة تحفظ المعاني و
 تعين الوهم بالحفظ ، وذكر ما فيه من الاشكال و الجواب عنه
 ٣٤٦ في أن التجاريف الثلاثة مواضع ثلاثة من القوى عند الأطباء
 وأسقطوا قوة الوهم
 ٣٤٩ تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بمواضع القوى ، وتبيينه على
 حكمة البارى في الترتيب بينها
 ٣٥٠

٣٥١

(١٠) إشارة في ذكر القوى التي يختصّ الإنسان بها

في تقسيم قوى النفس إلى ما يؤثر في البدن و هو العقل العملي
وإلى ما يتأثر عمّا هو فوقها و هو العقل النظري ، وشرح القسم
الأوّل

٣٥٢

٣٥٣

(١١) إشارة إلى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الإستكمال
في أنّ اعتبار كمال النفس بالقوة و الفعل مع اختلاف القوة
في الشدة و الضعف أوجب تقسيم العقل بالهولي ، و الملكة

٣٥٤

و الفعل ، والمستفاد . وشرح كلّ واحدة منها
تطبيق ما للإنسان من القوى بحسب مراتبها على الآية الموردة
في التنزيل لنور الله تعالى

•

٣٥٨

(١٢) تنبيه في بيان ما تنتقل النفس به من المعقولات الأولى إلى الثانية
في تعريف كلّ واحد من الفكر و الحدس

•

٣٦٠

في إمكان الوجود القوة القدسية
في إثبات العقل الفعال و بيان كيفية إفراضة المعقولات على

٣٦١

النفوس
في بيان الفرق بين الذهول و النسيان بافتقار الثاني إلى تجسّم
كسب جديد و غنى الأوّل منه فيجب أن تكون خزانة حافظة
و هي لا يمكن أن تكون نفساً و لا جسمانياً ، و العقلية غير قابلة
للتقسيم فإذن موجود ترتسم فيه صور المعقولات و هو العقل
الفعال بيان احتمال أجسامنا و قوى أجسامنا للتجزّي فيه

•

٣٦٣

المدرك و الحافظ
في بيان عدم احتمال العقل للتجزّي و إثبات الجوهر المفارق

٣٦٤

الذي ترتسم فيه صور المعقولات

- بيان حالة الذهول و النسيان وما به الإختلاف من السبب
- ٣٦٧ (١٣) إشارة في بيان العلة الموجودة لمملكة اتصال النفس بالعقل الفعّال
- ٣٦٧ (١٤) إشارة في بيان كيفية حصول اتصال النفس بالعقل الفعّال
- الوجه الأوّل لبيان كيفية الحصول
- ٣٦٨ الوجه الثاني لبيان كيفية الحصول
- (١٥) إشارة في بيان أنّ النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل ليس
- بجسم ولا جسمانيّ وبالجملة ليس بذى وضع
- ٣٦٩ في بيان الحالّ الذي لا يتقسم بانقسامه المحلّ والذي يتقسم
- ٣٧٠ في بيان المحلّ الذي لا يتقسم بانقسامه الحالّ و الذي يتقسم
- ٣٧١ تقرير الحجّة على أنّ النفس ليس بجسم ولا بذى وضع
- (١٦) وهم وتنبيه في بيان فساد أن تقبل الصورة العقلية القسمة الوهمية
- ٣٧٣ فنحلّ في جسم تنقسم بانقسامه
- تقرير الفساد لوجوب تشابه كل قسم من المعقول المنقسم للمجموع .
- فإذن إمّا أن يكون كلّ جسم شرطاً في كون المعقول معقولا
- أولا ، و على الأوّل لا يكون كلّ واحد منهما معقولا بخلاف
- الثاني والأوّل باطل بوجوه ثلاثة ، والثاني باطل أيضا بالخلف
- من جهة مقارنه القسمة ، ومن جهة مقارنة ما يقبل القسمة
- ٣٧٤ في بيان وجوب حلول الصورة الحسية و الخياليّة في الجسم
- ٣٧٧ وما يتبعه
- ٣٧٨ ذكّر ما في المورد من الاعتراض و الجواب عنه
- (١٧) وهمّ وتنبيه في بيان فساد أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات
- ٣٨٠ لها
- في أنّ قسمة الكلّي إلى الجزئيات بإضافة زوائد إليه ، والزوائد
- مقومات لها أولا ، وعلى الأوّل فصول و على الثاني إمّا أن

- يقبل الشركة أولا ، وعلى الأول أصناف ، وعلى الثاني
أشخاص
-
- ٣٨١ تحقيق الحق في ما يجوز على الصور العقلية من القسمة
(١٨) إشارة في بيان أن كل عاقل فهو معقول و إن كل معقول قائم
- ٣٨٢ بذاته فهو عاقل
- ٣٨٣ في بيان أن كل معقول فهو عاقل بالإمكان
- ٣٨٤ في بيان ما يشترط في عافية كل معقول
في أن ما يقارن المادة و لواحقها يجب تجريده في مقارنة
الصورة العقلية و إن كانت حقيقة مسلمة غير قائمة بغيره
لم يتمتع عليه بحسب ذاته
- ٣٨٥ في بيان ما فسّر الفاضل الشارح كلام الشيخ في المورد ، و بيان
اعتراضاته على ما فسّر برأيه ، و الإشكال عليه و الجواب عنها
- ٣٨٦
- ٣٩١ (١٩) وهم و تنبيه في السؤال عن العلة المقتضية للإشترط في الفصل المتقدم
- ٣٩٢ تحقيق العلة المقتضية و دفع ما يوهوم في الموضوع من الإشكال
(٢٠) وهم و تنبيه في دفع ما يوهوم من أن للمقارنة شرط لا يوجد إلا عند
- ٣٩٥ القيام بالغير ، أو مانع يوجد عند القيام بالذات
تقريب الدفع بأن استعداد المقارنة قد يحصل عند القيام بالقوة
العاقلة فقط و قد يكون عند القيام بالذات أيضا غير منفك عن
الماهية النوعية ، و الأول يحصل مع المقارنة أو بعدها أو
قبلها ، و على الثاني الشك ساقط و الأول و الثاني من
الأول باطل ، و الثالث يؤل ، إلى ثاني القسمين
- ٣٩٧ الإشكال بأن المعنى المشترك الجنس للمقارن للفصل لا يستعد
لمقارنة آخر فلتكن الماهية المعقولة عند قيامها بالقوة العاقلة
مستعدة و عند قيامها بذاتها غير مستعدة و الجواب عنه
- ٤٠٢

- (٢١) تنبيه في التذكير بما بيّنة في الفعول المتقدمة و بهذا الفصل قدمت
- ٤٠٣ البحث عن إدراك النفس
- ٤٠٤ (٢٢) تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس
- (٢٣) تنبيه في تمهيد للبحث عن القوى النفسانية التي تصدر عنها الأعمال
- والحركات
- (٢٤) إشارة في بيان ما ينسب إلى النفس النباتية من الحركات التي بها
- الأفعال المختلفة ، وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال
- في أن للنفس النباتية ثلاث قوى ، والإستدلال عليها بمالك
- ٤٠٥ واحد منها من الفعل
- في أن القوة الأولى وهي الغذائية وخوادمها الأربعة متقدمة
- ٤٠٨ على الباقية لتتقدم فعلها على أفعالها
- في بيان القوة الثانية وهي المنمية ، والفرق بينها وبين
- الإسمان
- في بيان القوة الثالثة وهي المولدة ، وهي مولدة ومصورة و
- ٤٠٩ الأولى محصلة ومفصلة
- في أن النامية تقف أولاً ثم المولدة بعدها والغذية عمالة
- ٤٠٩ إلى الأجل
- (٢٥) إشارة في بيان ما ينسب إلى النفس الحيوانية من
- ٤١١ الحركات التي بها الأفعال المختلفة الإرادية وإلى مبادئها
- في أن للحركات التي تنسب إلى الحيوان مبادئ، أربعة مترتبة
- وهي المدركة والشوق والاجماع والمنبئة ، وأن أبعدها عن
- الحركات المدركة ، وأقربها المنبئة ، وعن قوة الشوق تنبعث
- الإجماع

- (٢٦) إشارة في بيان أن الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس
 ٤١٢ فلكية لامن طبيعة و الفرق بين النفس الفلكية و الطبيعة
 (٢٧) مقدّمة لإثبات النفوس الفلكية
 (٢٨) إشارة في أن نفس الفلك ذات إرادة عقلية كالنفوس الإنسانية و
 ٤١٤ أن المباشر للتحريك ذو إرادة عقلية
 ٤١٦ في تفسير السرّ الذي أشار إليه الشيخ
 (٢٩) تنبيه في بيان أن النفس الفلك التي هي ذات إرادة عقلية هي أيضا
 ٤١٧ ذات إرادة جزئية
 دفع مايمكن أن يقع من الشك وهو أن للحيوان إرادة كلية
 ٤١٩ تصدر عنها الفعل الجزئي
 الإستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية على وجود
 الإرادة الجزئية ، وبيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الإرادة
 الجزئية مبادئ الحركات الجزئية
 في أن سائر الأفعال الجزئية تصدر عن الإرادة الكلية بانضمام
 ٤٢٠ أمر جزئي إليه
 (٣٠) موعود وتنبيه في بيان ماهو لذاته غاية حصول الوضع الكلي الذي
 ٤٢٥ هو غاية الحركة الفلكية